سلسلة تراث الشهيد القاضي نورالله التستريّ

التراث التفسيريّ



كشف القناع

عمّا وقع في تفسير البيضاويّ من خلل وزلل

حاشية القاضي نورالله التستريّ على تفسير البيضاويّ

الجزء الثاني

سورة البقرة (آية ١-٦٦)



القاضي الشهيد نورالله التستريّ

(٩٥٦-١٠١٩هـ.)

تحقيق: الشيخ محمّد رضا الفاضليّ

بإشراف اللجنة العلميّة لتراث الشيعة القرآنيّ



كشف القناع

عمّا وقع في تفسير البيضاويّ من خلل و زلل

«حاشية القاضي نور الله التستريّ على تفسير البيضاويّ»

الجزء الثاني: سورة البقرة (آية١ ـ ٦٦)

تأليف: القاضي الشهيد نور الله التستريّ

تحقيق: الشيخ محمد رضا الفاضليّ

بإشراف اللجنة العلميّة لتراث الشيعة القرآنى

التابعة لمكتب آية الله العظمى السيد على الحسيني السيستاني

سرشناسه　شوشتري، نورالله بن شريف الدين، ٩٥٦-١٠١٩ق.
عنوان و نام پديدآور　كشف القناع عمّا وقع في تفسير البيضاويّ من خلل و زلل «حاشية القاضي نور الله التستريّ على تفسير البيضاويّ»
مشخصات نشر　مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤٤٠ق.=١٣٩٧ش.
مشخصات ظاهرى　ج.　شابک (ج ٢) 978-600-06-0318-2　(دوره) 978-600-06-0316-8
وضعيت فهرست‌نويسى　فيپا.
يادداشت　ج.١. الحمد ج.٢. البقرة ج.٣ البقرة ج.٤. آل عمران ـ المائدة، بتحقيق الشيخ محمد رضا الفاضليّ. ج.٥. حاشية المولف على حاشية السيد البخاري على تفسير البيضاويّ، رسالة كشف العوار في تفسير آية الغار، رسالة مونس الوحيد في تفسير آية العدل و التوحيد، بتحقيق الشيخ محمد جواد المحموديّ.
موضوع　بيضاوي، عبدالله بن عمر، -٦٨٥ق. أنوار التنزيل وأسرار التأويل ـ نقد و تفسير.
شناسه افزوده　بنياد پژوهشهاى اسلامى.
شناسه افزوده　فاضلى، محمد رضا، ١٣٤٨ - ، مصحح.
شناسه افزوده　محمودى، محمد جواد، ١٣٥٧ - ، مصحح.
رده بندى ديويى　٢٩٧ / ١٧٢٤
رده بندى كنگره　BP ١٩٦ / ٨
شماره كتابشناسى ملى　٥٥١٩٤٤٣





كشف القناع

عمّا وقع في تفسير البيضاويّ من خلل و زلل
«حاشية القاضي نور الله التستريّ على تفسير البيضاويّ»

الجزء الثاني: سورة البقرة (آية١ ـ ٦٦)

تأليف: القاضي الشهيد نور الله التستريّ

تحقيق: الشيخ محمد رضا الفاضليّ

التدقيق: محمد رضا بهادري
تنضيد الحروف: محمود رسولي، حسين الطائي
تصميم الغلاف: سيد مسعود فرهنگ
الطبعة الأولى: ١٤٤٠ق / ١٣٩٨ش
٢٠٠ نسخة ـ وزيري / الثمن: ٧٠٠٠٠٠ ريال إيرانيّ
الطباعة: مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة

مجمع البحوث الإسلاميّة، ص.ب ٣٦٦-٩١٧٣٥
هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلاميّة: ٣٢٢٣٠٨٠٣
www.islamic-rf.ir　info @islamic-rf.ir

حقوق الطبع محفوظة للناشر

سورة البقرة[١]

[قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾ (١)]

قوله: وسائر الألفاظ التي يتهجّى بها.

قال المحشّي الفاضل[٢] موافقاً للفاضل الرومي: إنّ في القاموس: الهجاء تقطيع الكلمة[٣] بحروفها[٤]، وفي الأساس: الهجاء تعديد الحروف[٥]، فعلى هذين معنى قوله «يتهجّى بها»: يقطع الكلم[٦] بحروفها بسببها، أو يعدّ[٧] الحروف لسببها[٨] بلا احتياج إلى تجريد عن بعض المعنى، أو اعتبار زائد في المعنى وتضمين لمعنى[٩] الإتيان، أي يؤتى بها مهجوّة، والسيّد السند ادّعى أنّ التهجّي تعديد الحروف بأساميها[١٠] فلابدّ في ذكر بها من تضمين أو تجريد، لكن سنده في ذلك عبارة الكشّاف فيما بعد أنّ اللافظ بها أي بالحروف غير متهجاة لا يحلى[١١] بطائل[١٢]،

---

١. هذا العنوان من نسخة «هـ» وليس في سائر النسخ.

٢. في هامش «ج»: عصام.

٣. في المصدر: اللفظة.

٤. **ترتيب القاموس** ٤/ ٤٨٧.

٥. في **أساس البلاغة**، ٤٨٠: تعلّم هجاءَ الحروف وتهجيتَها وتَهجّيها وهو يهجوها ويهجّيها ويتهجّاها: يُعدّدها.

٦. في المصدر: تقطع الكلمة.

٧. في المصدر: يعدّد.

٨. في المصدر: بسببها.

٩. «ك»: معنى.

١٠. **الحاشية على الكشّاف** للشريف الجرجاني، ٩٥.

١١. في المصدر: لا يحظى.

١٢. **الكشّاف** ١/ ٩٥.

فإنّ المراد غير معدودة[١] بأساميها لا غير معدودة[٢] مطلقاً، وليس السند ممّا يقاوم بيان كتب اللغة، على أنّه غير محكم، لجواز أن يراد بقوله: غير متهجاة بأساميها بحذف[٣] المتعلّق بقرينة المقام[٤]، انتهى.

و[٥] أقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ صاحب الكشّاف[٦] قد نصّ في هذا المقام على كون معنى التهجّي في الاستعمال منحصراً في ما ادّعاه السيّد السند ﷺ[٧] بقوله: واستمرّت العادة متى تهجّيت، ومتى قيل للكاتب: اكتب كيت وكيت، أن تلفظ بالأسماء[٨] وتقع في الكتابة الحروف أنفسها[٩]، انتهى.

فإنّ لفظة متى في كلامه سور الموجبة الكلّية، فيلزم منه انحصار الاستعمال في المعنى المذكور، ولعلّه قدّس سرّه الشريف إنّما استند بهذا دون ما نقلناه[١٠]، لأنّه مع كونه في الحقيقة عين ما نقلناه في التنصيص والإحكام توافقاً لأطراف الكلام، مشتمل على مبالغة في سقوط التلفّظ بنفس الحروف عن درجة الاعتبار حيث قال: إنّه لا يحلى بطائل[١١].

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما نقله من القاموس والأساس معارض[١٢] بأنّ صاحب

---

١. في المصدر: معدّدة.
٢. في المصدر: معدّدة.
٣. في هامش «ع»: لا على أن يكون قوله بأساميها مهجاة ... حتّى يراد أن يكون معنى التهجّي تعديد الحروف بأساميها كما قاله السيّد السند ﷺ [**حاشية الكشّاف** ١ / ٧٦].
٤. في هامش «ع»: فإنّ قوله بأساميها إن كان من متعلّقات قوله المتهجاة خرج عن أن يكون داخلاً في مفهومه «١٢». **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧.
٥. «م»: ـ و.
٦. «هـ»: + و.
٧. في هامش «ع»: من أنّ معناه تعديد الحروف بأساميها.
٨. كذا في النسخ وفي المصدر: بالأسماع. في هامش «ع»: هذا الاستشهاد فإنّ التلفّظ بالأسماء معنى التعديد بأساميها «١٢ منه».
٩. **الكشّاف** ١ / ٩٤.
١٠. «ك»: ما قلناه.
١١. في هامش «ج»: يفيد فائدة. **الكشّاف** ١ / ٩٥.
١٢. «ك»: يتعارض.

الصحاح أحال معرفة معنى التهجّي على الظهور حيث قال: هجوت الحروف هجواً [وهجاء] وهجّيتها تهجية وتهجّيت كلّه بمعنى[١] انتهى، وظاهر أن ليس المراد بالظهور هاهنا كونه بديهياً ونحوه، بل المراد ظهوره من استعمال الجمهور، وقد صرّح صاحب الكشّاف باطّراد استعماله وانحصاره في تعديد الحروف بأساميها، كما فهمه السيّد السند ﷺ[٢] موافقاً لشيخه العلّامة الرازي في تحفة الأشراف[٣].

وأمّا ثالثاً: فلأنّ كتب اللغة تجمع بين الحقيقة والمجاز غالباً كما يشهد به التتبّع، وصرّح به بعض الأكابر، فما نقله من الكتابين[٤] إنّما يتوجّه على السيّد السند[٥] لو ثبت أنّ ما نقله منهما معنى حقيقي للتهجّي، وذلك متعسّر جدّاً.

وأمّا رابعاً: فلأنّ ما نقله من الكتابين أيضاً غير محكم؛ لجواز اقتصارهما في ذلك بالتعريف بالأعم، كما هو دأبهم في أمثال هذه التعريفات اللفظية، وأشار إليه الفاضل التفتازاني في كتاب التهذيب بقوله: وقد أُجيز في الناقص أن يكون أعمّ كاللفظي، و[٦] مع هذا يكون اعتمادهما[٧] في عدم التقييد بالأسامي على شيوع الاستعمال كما اعتمد عليه صاحب الصحاح في إحالة معرفة تمام معناه على الظهور.

ثمّ الحقّ عندي كما يشعر به فحوى كلام بعضهم أنّ التهجّي في الأصل موضوع للمعنى الأعمّ، ثمّ استعمل في العرف العامّ بالمعنى الأخصّ الذي ذكره السيّد

---

١. **الصحاح** ٦/٢٥٤٣. ٢. انظر: **الحاشية على الكشّاف** للجرجاني، ٧٦.

٣. تحفة الأشراف في شرح تفسير الكشّاف والحاشية عليه للمولى قطب الدين محمّد بن محمّد الرازي البويهي المعروف بـ«القطب التحتاني» المتوفّى بالمدرسة الظاهرية في ذي القعدة سنة ٧٦٦، كان تلميذ العلّامة الحلّي وأستاذ الشيخ محمّد بن مكّي الشهيد، وله شرح آخر مسمّى ببحر الأصداف، انظر: **الذريعة** ٣/٤٢٠.

٤. في هامش «ع»: أي القاموس والأساس. ٥. «ش»: ـ السند.

٦. «ه»: ـ و.

٧. في هامش «ج»: يعني أنّ صاحب الكتابين إنّما لم يقيّد بالأسامي اكتفاء على الشهرة في الاستعمال.

السندﷺ[١]، وصرّح به صاحب الكشّاف[٢] فتدبّر.

قوله: لدخولها في حدّ الاسم.

قال المحشّي الفاضل: ذكر الحدّ وهو المعرّف الجامع المانع[٣]، لأنّه ما لم يكن المعرّف حدّاً لا يدلّ على أنّ كلّ داخل فيه المحدود، ولكن فيه بحث وهو أنّ كونه حدّاً يتوقّف على معرفة أنّ هذه الألفاظ الداخلة فيها[٤] أسماء فيدور، إلّا أن يقال[٥]: كون حدّ الاسم حدّاً يعرف بإجماع النحاة على كونه حدّاً، حيث بذلوا الجهد في تصحيح جامعيته ومانعيته[٦]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّه لو تمّ ما توهّمه في تعريف الاسم من لزوم الدور لزم أن يكون جميع التعريفات التي ادّعى جامعيتها ومانعيتها دورية، وبطلانه ظاهر.

والتحقيق أنّ صدق التعريف وجامعيته بالنظر إلى أفراد المعرّف ومانعيته عن دخول ما ليس منها وما أشبه ذلك لا يلزم أن يكون بحسب نفس الأمر، بل بحسب زعم المعرّف، كما حقّقه الأُستاذ المحقّق في تعليقاته على شرح الهداية الأثيرية[٧] في دفع الإشكال المشهور على تعريف الحكمة، فما لم يمنع مانع عن دخول أمر تحت مفهوم تعريف يحكم بأنّه من أفراد مفهومه في زعم المعرّف، وهذا القدر كافٍ في الاستدلال على ما نحن فيه.

و[٨] أمّا ثانياً، فلأنّه ليس هاهنا تعريف واحد[٩] اعتبره جميع[١٠] النحاة واتّفقوا

١. «ش»: ـ السندﷺ.

٢. انظر: **الكشّاف** ١/ ٨١ و٨٢؛ **حاشية السيّد على الكشّاف**، ٧٦.

٣. في المصدر: ـ المانع.

٤. في المصدر: فيه.

٥. سقط من نسخة «ج»: يتوقّف على معرفة ... إلّا أن يقال.

٦. **حاشية عصام**، ١٧.

٧. لعلّه عبد الحي الأسترآبادي (م ٩٦٠ ق.)، له حاشية على شرح الهداية الأثيرية، انظر: **موسوعة طبقات الفقهاء** ١٠ / ١١٥.

٨. «ش»: ـ و.

٩. «ش»: اسم واحد.

١٠. في «ك» بدل «اعتبره جميع»: جمعوا.

على كونه حدّاً حتّى يتأتّى دعوى انعقاد إجماعهم على أنّ ما ذكر في تعريف الاسم حدّ له، بل قد اختلفوا في تحديده اختلافاً عظيماً، لتعسّر إتيانهم بما يمكن الاتّفاق عليه، فأين الإجماع.

ويؤيّد ما ذكرنا ما ذكره الفاضل المصري في شرح المفصّل حيث قال: أمّا حدّ الاسم فقد تضاربت فيه قداح الأراء، وتحارت في حلباته أفكار الأُدباء، حتّى بلغ المشهور فيما بينهم على سبعين حدّاً، وبالغ قوم وجزموا بامتناع تحديده، وعوّلوا فيه بذكر الخصائص، وقد أمسك سيبويه عن تعريفه فقال في الكتاب: الاسم مثل رجل وفرس(١)، انتهى فتدبّر.

قوله: وما روى [ابن مسعود رضي الله عنه أنّه عليه الصلاة والسلام قال: من قرأ حرفاً من كتاب الله فله حسنة].

إشارة إلى جواب معارضة تقريرها أنّ الحديث يدلّ على إطلاق الحرف على تلك الألفاظ فلا يكون اسماً، وأجاب عنه بوجهين:

أحدهما أنّ المراد بالحرف في الحديث غير المصطلح، فإنّ تخصيص الحرف بالمعنى المصطلح عرف مجدّد لم يوجد في زمان النبي صلى الله عليه وآله، فلا يحمل عليه، بل أُريد المعنى اللغوي وهو الكلمة الواحدة.

قوله: ولعلّه سمّاه باسم مدلوله.

لا يخفى أنّ المصنّف بعدما حكم بأنّ إطلاق الحرف على الأسماء بالمعنى(٢) اللغوي جوّز أن يكون تسميته باسم مدلوله تجوّزاً، بمعنى أنّ الحرف في اللغة الطرف، ومسمّيات هذه الأسماء أطراف الكلمات، فسمّيت الأسماء باسم مدلولاتها.

ثمّ أقول: بهذا التقرير يظهر ضعف ما ذكره المحشّي الفاضل من التدقيقات السخيفة الباردة، فتأمّل.

---

١. **كتاب سيبويه** ١٢/١.

٢. في هامش «ع»: أي الكلّي الواحدة «١٢».

قوله: لمّا كانت مسمّيات هذه الأسماء[١] حروفاً وحداناً وهي مركّبة إلى آخره.

أراد بيان وجه تصدير أسماء التهجّي بما يماثل المسمّيات كلّ اسم بمماثل مسمّاه فذكر أنّ الباعث عليه إرادة كون المسمّى في كلّ اسم أوّل ما يلاقي القوّة السامعة فيقرعه، أي أوّل ما يسمع من الاسم، وفيه أنّ فائدة هذا إذ كان سرعة حصول المدلول من الدالّ فهذا غير حاصل من التصدير لمن لم يعلم الوضع، وبعد العلم به يحصل العلم بالمدلول سواء صدر المسمّى به أو لم يصدر بلا تفاوت، بل الظاهر أنّ فائدة التصدير حصول رعاية ما حقّه التقديم من حروف الدال لمماثلة المدلول.

[تحقيق في معنى الحروف المقطّعة]

قوله: تنبيهاً على أنّ [أصل] المتلوّ عليهم كلام منظوم إلى آخره.

هذا الوجه مذكور في تفسير الشيخ الأجلّ الأقدم أبو علي الطبرسي رحمه الله تعالى حيث قال: المراد بهذه الفواتح[٢] أنّ هذا القرآن الذي عجزتم عن معارضته من جنس هذه الحروف التي تتحاورون بها في خطبكم وكلامكم، فإذا لم تقدروا عليه فاعلموا أنّه من عند الله، لأنّ العادة لم تجر بأنّ الناس يتفاوتون في القدر هذا التفاوت العظيم، وبهذا[٣] كرّرت في مواضع استظهاراً للحجّة[٤] وهو المحكي عن قطرب، واختاره أبو مسلم محمّد بن بحر الإصفهاني[٥]، انتهى.

ولا يخفى أنّ هاهنا وجه آخر وجيه ذكره رئيس المفسّرين أبو الفتوح الرازي فتح الله عليه أبواب رحمته وهو أنّه تعالى أتى بهذه الحروف المقطّعة التي علامة الحدوث فيها أظهر من الحروف المنظومة تنبيهاً على حدوث هذا الكتاب المركّب

---

١. في المصدر: مسمّياتها.

٢. في المصدر: أنّ المراد بها.

٣. في المصدر: وإنّما.

٤. في المصدر: في الحجّة.

٥. **مجمع البيان في تفسير القرآن** ١/ ١١٣.

من جنس تلك الحروف، إذ على تقدير أن تكون تلك الحروف محدثة يلزم أن يكون المنتظم منها كذلك، لأنّ الجنس الواحد لا يكون بعض أفراده حادثاً وبعضها قديماً[١].

وبعبارة أخصر[٢] مذكورة في التفسير الكبير لفخر الدين الرازي أنّ الله تعالى علم أنّ طائفة من هذه الأُمّة تقول بقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيهاً على أنّ كلامه تعالى مؤلّف من هذه الحروف فيجب أن لا يكون قديماً[٣].

قوله: [فإنّ بأسماء الحروف مختصّ بمن خطّ ودرس، فأمّا من الأُمّي الذي لم يخالط الكتاب فمستبعد مستغرب خارق للعادة كالكتابة والتلاوة] سيّما وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه الأديب إلى آخره.

أقول: ومن جملة ما روعي فيها من اللطائف ما نقله الفاضل النيشابوري الشافعي[٤] في تفسيره عن بعض علماء الشيعة من أنّ هذه الفواتح إذا حذف منها المكرّرات يبقى ما يمكن أن يركّب منه «عليّ صراط حقّ نمسكه» وهذا غريب[٥]، انتهى.

---

١. **روح الجنان** ١/ ٣٧، والتعريب من المصنّف. ٢. «م»: أُخرى.
٣. **التفسير الكبير** ٢/ ٧.
٤. الحسن بن محمّد بن حسين القمّي النيسابوري الشافعي المعروف بالنظام النيسابوري والنظام الأعرج، كان تلميذ قطب الدين محمّد الشيرازي وبأمره ألّف بعض تصانيفه، وله تصانيف كثيرة منها: تفسير غرائب القرآن وتفسير تحرير المجسطي والبصائر وكتاب الحساب وشرح التذكرة النصيرية وشرح الشافية المعروف بشرح النظام ولبّ التأويل (الذي قال الشهيد الثاني في مدحه أنّه لم يكتب في معناه مثله) وغير ذلك، له اشتغال بالحكمة والرياضيات، توفّي سنة ٨٥٠ ق. انظر لترجمته: **الذريعة** ٢/ ٤٨٠ و٣/ ١٢١ و ٤/ ٢٠٦ و٧/ ٦؛ **أعيان الشيعة** ٥/ ٢٤٨؛ **الأعلام** للزركلي ٢/ ٢١٦.
٥. **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان** ١/ ١٣٣. وفي **فلك النجاة** لفتح الدين الحنفي، ٤١: واعتبروا بعدد حروف: ﴿ٱلصِّرَاطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ و ﴿ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ و صراط عليّ حقّ نمسكه، (فكلّها) أربعة عشر حرفاً. وانظر: **تفسير الصافي** ١/ ٩٤؛ و **مصباح الكفعمي**، ٣٤٢.

قوله: [أورد في هذه الفواتح أربعة عشر اسماً هي] نصف أسامي حروف المعجم.

أي حروف الإعجام، على أنّ المعجم مصدر أي حروف من شأنها أن تعجم أي تنقط، وقيل: هو اسم مفعول، والتركيب من قبيل صلاة الأُولى، أي حروف الخطّ المعجم، وقال الفاضل التفتازاني: معناه حروف الإعجام أي إزالة العجمة، وذلك بالنقطة، وقد شاع في كلام المصنّفين تخصيص المعجمة بالمنقوطة وغيرها بالمهملة.

قوله: إن لم يعد فيها الألف حرفاً برأسها.

بل عدّ مع الهمزة حرفاً ويسمّى الكلّ بالألف، قيل: وفيه أنّ الهمزة اسم مستحدث، فلو جعل الألف حرفاً برأسها أيضاً فلا اسم لمسمّى الهمزة في زمان نزول القرآن، فالواقع في فواتح السور نصف أسامي الحروف على كلّ تقدير.

قوله: في تسع وعشرين [سورة بعددها].

حال من قوله «هذه الفواتح»، أو صفة له، ويحتمل أن يكون متعلّقاً بأورد، وحينئذ يكون قوله «في هذه الفواتح» حالاً من أربعة عشر، والسور التسع والعشرون هي سورة البقرة وآل عمران والأعراف ويونس وهود ويوسف والرّعد وإبراهيم والحجر وكهيعص وطه وطسم وطس وطسم والعنكبوت والروم ولقمان والسجدة ويس وص والحاميمات السبع وق ونون.

قوله: نصفها الأقلّ.

وهي الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء. قيل بين هذا القول وكلامه في الأربع تدافع، لأنّه يجب أن يجعل قوله والزاي والشين هاهنا المنقوطين فيكون غير المنقوطة ممّا يدغم في مقاربه بحكم قوله[1] في الثلاثة عشر ممّا يدغم فيهما، فإن جعل الراء والسين في الأربعة التي جعلها ممّا لا يدغم إلى آخره، في المقارب غير المنقوطتين يكون المذكور وهي الميم والراء والسين أكثر من النصف، وإن جعل

---

١. «ك»: في قوله.

أحدهما غير منقوطة لا يكون ممّا لا يدغم في المقارب[١]. وقد يقال: وإن جعلنا منقوطتين يكون أقلّ من النصف.

قوله: ولمّا كانت الحروف الذلقية.

جواب إشكال يرد على قوله: «مشتملة على أنصاف أنواعها»، وإنّما سمّيت بذلك لأنّ الذلاقة الفصاحة والخفّة، وهذه الحروف أخفّ، ولا ينفكّ رباعي ولا خماسي من حروف منها إلّا شاذاً كالعسجد[٢] والدهوقة والزهرقة والعطوس، وذلك أنّ[٣] الرباعي والخماسي ثقيلان، فلم يخل عن حرف سهل على اللسان، وما عداهما تسمّى المصمّتة.

قوله: ذكر من الزوائد العشرة التي يجمعها «اليوم تنساه».

قال المحشّي الفاضل: هذا لا يناسب ذكر السبعة، لأنّ كون المذكور سبعة مبني على عدّ[٤] الهمزة والألف واحداً، وعلى هذا الزوائد تسعة[٥]، انتهى.

وأقول: فيه تأمّل؛ لأنّ ذكر السبعة ليس مبنياً على ما توهمه بل على ملاحظة أنّ الواقع في الفواتح ليس إلّا واحد[٦] منهما، فتأمّل.

قوله: واستدلّ عليه بأنّها[لـا] لو لم تكن مفهّمة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل. إلى قوله: ولمّا أمكن التحدّي به.

قيل عليه: إنّ حكمه هاهنا بأنّ التحدّي[٧] والإعجاز يتوقّف على كونها مفهّمة ينافي ما ذكره سابقاً حيث قال: افتتحت السور بطائفة منها إيقاظاً لمن تحدّى

---

١. «ك»: انتهى.

٢. في هامش «ع»: العَسجَد: الذهب والجوهر كلّه كالدرّ والياقوت، والزهرقة: شدّة الضحك وترقيص الأُمّ الصبي، والقطوس: شجرة تكون بالجزيرة «١٢ ق».

٣. «ك»: لأنّ.

٤. في المصدر: عدّه.

٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٠.

٦. «هـ»: واحداً.

٧. «م»: بالتحدّي.

بالقرآن، إلى أن قال: وليكون أوّل ما يقرع الأسماع مستقلّاً بنوع من الإعجاز.

وأقول: فيه نظر ظاهر؛ لأنّ المراد بالتحدي والإعجاز فيما ذكره هاهنا هو الإعجاز من حيث البلاغة، ولا ريب في أنّه يتوقّف على الإفهام، والمراد بما ذكر سابقاً هو الإعجاز[١] لا من هذه الحيثية، كما نبّه عليه بإقحام لفظ النوع في قوله «مستقلّاً بنوع من الإعجاز» فلا منافاة.

قوله: ولم يكن القرآن بأسره بياناً وهدى.

يتوجّه عليه أنّه لا يلزم أن يكون كلّ كلمة وكلام من القرآن هادياً، بل المجموع أو بعضه المشتمل على الأحكام أو قدر أقصر السورة المعجزة مثلاً هادٍ تدبّر[٢].

قوله: [لا يقال: لم لا يجوز أن تكون] مزيدة للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر.

قال المحشّي الفاضل: فيه أنّه يكفي للتنبيه على الاستئناف بسم الله الرحمن الرحيم[٣]، انتهى.

و[٤] أقول فيه: إنّ الكفاية ممنوعة، فإنّ المراد التنبيه التامّ، وهو إنّما يحصل بتصدير الكلام بما يغاير ما قبله وما بعده في الأُسلوب، والبسملة ليس كذلك، بل نقول: إنّ البسملة لا تصلح للتنبيه على ما ذكر، لوقوعه في أثناء السورة أيضاً كما في سورة النّمل، وعدم وجوبها في سورة[٥] البراءة وفيه أيضاً لا يتمشّى ذلك على مذهب من لم يعدّ البسملة جزءً من السورة، فإنّ المروي أنّ حمزة لم يقرأ البسملة إلّا في الأُولـ[ى]، فتأمّل.

قوله: ولا يقتضي ذلك أن لا يكون لها معنى إلى آخره.

١. «هـ»: ــ من حيث البلاغة ... هو الإعجاز.

٢. «ش»: فتدبّر.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢١.

٤. «م»: ــ و.

٥. «م، ل، هـ»: ــ النّمل وعدم وجوبها في سورة.

قال المحشّي الفاضل: المطلوب في هذا المقام صحّة أن لا يكون لها معنى حتّى يستغني عن تكلّف ما لا دليل عليه من كونها أسماء للسور، فلا طائل لنفي اقتضاء ذلك أن لا يكون لها معنى في هذا المقام؛ إذ يكفي لنا أن يكون مصحّحاً لذلك[١]، انتهى.

و[٢] أقول: فيه تأمّل[٣]؛ لأنّ ظاهر قول من قال: يجوز[٤] أن تكون تلك الأسامي مزيدة للتنبيه إلى آخره[٥] كظاهر قولهم الباء في الجملة الفلانية مزيدة لتحسين الكلام، وظاهر قولهم: حروف الهجاء موضوعة لغرض التركيب، يدلّ على أنّه ليس لتلك الأسماء معانٍ في حيّزها مدلولة عليها بمادّتها وهيئتها، فتعرّض المصنّف لبيان فساد ذلك بقوله: ولا يقتضي ذلك أن لا يكون لها معان إلى آخره، فما أورده المحشّي الفاضل من الإيراد إنّما نشأ عن عدم فهم المراد.

قوله: وجعلها مقسماً بها وإن كان غير ممتنع لكنّه يحوج إلى إضماره[٦] إلى آخره.

أورد عليه المحشّي الفاضل بأنّه لا وجه لإدخال «لكن» عليه، لأنّه لدفع[٧] توهّم ناش من الكلام السابق، ولم يسبق هاهنا كلام حتّى ينشأ عنه توهّم[٨]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ كلمة الشرط يدلّ على سببية الشرط للجزاء وعلى تقييد مضمون الجزاء بالشرط، وقد تجرّد عن السببية ويستعمل في مجرّد التقييد، وحينئذ يفيد ما يفيد الحال من التقييد، ولا يبقى الشرط شرطاً كما صرّحوا به، و[٩] على هذا يجوز أن يكون كلمة «إن» في كلام المصنّف من هذا القبيل، ويكون حاصل قوله:

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٢.
٢. «م»: ـ و.
٣. «م»: فيه نظر.
٤. «ك»: لا يجوز.
٥. «هـ»: ـ إلى آخره.
٦. في المصدر: إضمار أشياء لا دليل عليها.
٧. في المصدر: دفع.
٨. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٢.
٩. «ل»: ـ و.

«وجعلها مقسماً بها وإن كان غير ممتنع» إلى آخره أنّ جعلها مقسماً بها ثابت حال كونها غير ممتنع، وحينئذ يكون ما قبل كلمة «لكن» كلاماً تامّاً صالحاً لكونه منشأ للتوهّم[١].

هذا وقد صرّح سيّد المحقّقين قدّس سرّه الشريف بمثل ما ذكرناه في حاشية المطالع عند بيان الإشكال الخامس اللفظي الذي أُورد على صاحب المطالع في تقسيمه العلم بقوله: العلم إمّا تصوّر إن كان ادراكاً ساذجاً، وإمّا تصديق إن كان إدراكاً مع الحكم، حيث قال ﷺ: تقدير الكلام العلم إمّا تصوّر حال كونه إدراكاً ساذجاً، وإمّا تصديق[٢] حال كونه إدراكاً مع الحكم، وقد صرّح الناظرون في كلامه ﷺ بأنّ مبنى كلامه على أنّ كلمة «إن» هاهنا لمجرّد التقييد الذي يفيد ما يفيده الحال لا للشرط، وقال بعض آخر منهم: إنّه يجوز أن[٣] يجعل قوله: «إن كان إدراكاً ساذجاً» وصفاً كاشفاً للتصوّر، بأن يجعل المستكن في «كان» ضمير التصوّر؛ فإنّهم وإن جعلوا مثل هذا الكلام حالاً إذا كان مع الواو بأن يكون «إن» لمجرّد الربط والوصل دون الشرط، ولهذا لم يحتج إلى الجزاء، لكن لم يمنعوا من أن يجعل حالاً بدون الواو، انتهى كلامه.

وهو أصرح فيما وجّهنا به كلام القاضي، ومن اللطائف أنّ هذا الذي نقلناه من كلام بعض الناظرين مشتمل على أُسلوب كلام القاضي حيث قال: «فإنّهم وإن جعلوا» إلى قوله «لكن لم يمنعوا» إلى آخره فافهم.

قوله: [وقيل: إنّها أسماء لله تعالى، ويدلّ عليه أنّ عليّاً كرّم الله وجهه كان يقول: يا كهيعص ويا حمعسق] ولعلّه أراد يا مُنزلهما.

قال المحشّي الفاضل: الأوجه أنّه أراد يا عالمهما، لأنّه مخصوص بعلمه كما

---

١. «ج، ل»: للمتوهّم.

٢. من «إن كان إدراكاً» إلى هنا سقط من «ج».

٣. «هـ»: ـ أن.

سيجيء، أو لأنّه لم يحصل لنا إلّا الاحتمالات فهو العالم دون غيره[١]، انتهى.

وأقول: هذا التوجيه إنّما نشأ من جهله بعلوّ شأن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، وكأنّه لم يسمع قول النبي صلى الله عليه وآله في شأنه: أنا مدينة العلم وعليّ بابها[٢]، وقول عليّ عليه السلام: سلوني عمّا دون العرش[٣]، وقوله عليه السلام: لو كسرت لي الوسادة وجلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم[٤]، وأهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم، والله ما من آية نزلت في برّ أو بحر أو سهل أو جبل أو ليل أو نهار إلّا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أيّ شيء نزلت[٥]، إلى غير ذلك من الأحاديث والأخبار.

وما سيجيء من قول بعضهم: إنّه سرّ استأثره الله بعلمه فقد أوّله المصنّف ثمّة بأن المراد أنّها أسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها إفهام غيره، انتهى.

وإذا كان ذلك السرّ مكشوفاً لمدينة العلم صلوات الله عليه كان الظاهر أن يكون

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٢.

٢. هذا خبر متواتر نقله المحدّثون في الجوامع من العامّة والخاصّة، انظر: **عيون أخبار الرضا** عليه السلام ١/ ٢١٠؛ **تلخيص المتشابه** ١/ ٣٠٨؛ **تاريخ دمشق** ٤٢/ ٣٨٤؛ **مناقب ابن المغازلي**، ١٥٢: ١٢٣ ـ ١٣٢ وبهامشه ثبت لمعظم أسانيده؛ **المعجم الكبير** ١١/ ٥٥؛ **المستدرك** ٣/ ١٢٦ من حديث ابن عبّاس وجابر بن عبد الله وعليّ عليه السلام وغيرهم.

٣. **الثاقب في المناقب**، ١٢٠؛ **جامع الأسرار**، ٢٢٩.

٤. في هامش «ع»: قال صاحب الطرائف: طعن أبو هاشم في هذا فقال: التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها؟ والجواب من وجوه: الأوّل: لعلّ المراد شرح كمال علمه بتلك الأحكام المنسوخة على التفصيل وبالأحكام الناسخة لها الواردة في القرآن. والثاني: لعلّ المراد لو أنّ قضاة اليهود والنصارى يمكّنون [في المصدر: متمكنون] من الحكم والقضاء على وفق أديانهم بعدْ بذل الجزية فكان المراد أنّه لو جاز للمسلم ذلك لكان هو قادر عليه. الثالث: لعلّ المراد أن يستخرج من التوراة والإنجيل نصوصاً دالّة على نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله وكان ذلك أقوى في التمسّك بها «١٢ منه» [**الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف** للسيّد ابن طاوس، ٥١٧].

٥. **بصائر الدرجات**، ١٥٢؛ **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**، ٥١٧.

مكشوفاً أيضاً على بابها(١) عليه السلام، سيّما على مسلك الشيعة العارفين بحقّه عليه السلام، بل لو صحّ ما اختلقه أهل السنّة لأبي بكر من حديث ما صبّ الله في صدري شيئاً إلّا وصببته في صدر أبي بكر(٢) الحديث، لكان الظاهر أن يكون ذلك مكشوفاً عليه إلى آخره أيضاً بتعليم النبي صلى الله عليه وآله، لكن الشيخ الفاضل المحدّث مجد الدين الفيروزآبادي(٣) ذكر في خاتمة كتابه الموسوم بسفر السعادة أنّ هذا الحديث من أشهر المشهورات من الموضوعات، ولم يكتف بذلك حتّى أشار إلى ذلك الحديث وعدّه من نظائره الموضوعة التي ذكرها ثمّة بقوله: وأمثال هذا من المفتريات المعلوم بطلانها ببديهة العقل(٤)، انتهى فتأمّل(٥).

قوله: وقيل: إنّه سرّ استأثره الله تعالى بعلمه.

قال المحشّي الفاضل: ويؤيّد هذا الوجه أنّه عليه الصلاة و(٦) السلام لم يفسّره لليهود(٧) وتركهم في ضلال فإنّه لو أُبيح أن يبوح به لنبّههم ونجاهم من سوء ظنّهم بدينه(٨)، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنه قد سبق في رواية أبي العالية أنّ اليهود قد فهموا من ألم أنّه إشارة إلى مدّة دين نبيّنا صلى الله عليه وآله، وأنّ النبي صلى الله عليه وآله قرّرهم على ذلك مضيفاً إلى المدّة المعلومة لهم منها بحساب الجمل المدّة المعلومة من حساب الفواتح الأُخر، فهذا التقرير تفسير منه صلى الله عليه وآله لهم.

وأمّا ثانياً: فلأنّ عدم تفسيره صلى الله عليه وآله لمجرّد اليهود لا يدلّ على عدم تفسيره لغيرهم من أصحابه وأحبابه، ولعلّه لو صحّ أنّه لم يفسّرها لليهود فإنّما فعل ذلك

---

١. في «ك» بدل «على بابها»: عليه.
٢. **الموضوعات** ١/ ٣١٩.
٣. محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي الشيرازي صاحب القاموس المحيط، المتوفّى سنة ٨١٧ ق.
٤. **سفر السعادة**، ٢٦.
٥. «ك»: ـ فتأمّل.
٦. في المصدر: ـ الصلاة و.
٧. في المصدر: ليهود.
٨. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٣، وفي «ك»: بدينهم.

لعلمه بأنّ اطّلاعهم على معناها يزيد في ضلالهم وسوء ظنّهم، على قياس ما أشار إليه تعالى بقوله: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا عَنْ أَشْيَآءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ الآية[١].

قوله: ولعلهم أرادوا أنّها أسرار بين الله تعالى ورسوله.

قال المحشّي الفاضل: تأويل كلام القائل والصحابة لدفع بُعد الخطاب بما لا يفهم منه أحد شيئاً ولا حاجة إليه؛ لأنّه يحتمل أن يكون التنزيل لا للإفهام، بل للتنبيه على اختصاص بعض الأسرار بعلمه، وعلى أنّه يترتّب الحسنات على تلاوة كلامه من غير فهم معنى[٢]، انتهى.

وأقول: بل الظاهر أنّ باعث المصنّف على التأويل هو المحافظة على ما ذهب إليه الشافعية[٣] من تأويل المتشابهات وعدم الوقف على قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّاسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، فثبت الاحتياج، غاية الأمر أن يكون ما ذكره المصنّف هاهنا في مقام التأييد بقوله: «إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد» ضعيفاً، وذلك ممّا لا يضرّ المصنّف، لأنّه من قبيل البحث على سند الإجماع الثابت عند الأُمّة كما لا يخفى، وأمّا ما ذكره من الاحتمالين فممّا لا يخفى وهنه على المتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ (٢)]

قوله: [﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾] معناه أنّه لوضوحه وسطوع برهانه بحيث لا يرتاب العاقل [بعد النظر الصحيح في كونه وحياً بالغاً حدّ الإعجاز] إلى آخره.

جواب عمّا يقال: كيف صحّ نفي جنس الريب مع كثرة المرتابين، وقد يجاب عنه بأنّ ظاهر لفظه «لا» هو النفي ومعناه النهي، يعني لا تشكّوا فيه، كما في قوله تعالى:

---

١. المائدة: ١٠١.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٣.

٣. في هامش «ع»: ومن العجب أنّ هذا الفاضل سيذكر فيما بعد أنّ الشافعية ذهبوا إلى أنّ المتشابهات يعلمها الراسخون في العلم، وأمّا عند الحنفية فلا يعلمها إلّا الله، ومع هذا غفل هاهنا عن أنّ بناء الكلام على ذلك «١٢ منه».

﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾[١]، كذا في تفسير الشيخ أبي الفتوح الرازي رحمه الله[٢].

هذا وأورد المحشّي الفاضل على جواب المصنّف أنّ بلوغه حدّ الإعجاز هو برهانه الساطع فالأولى أن يقتصر على قوله في كونه وحياً ولا يذكر قوله بالغاً حدّ الإعجاز[٣]، انتهى.

أقول: لا نسلّم انحصار برهانه الساطع في بلوغه حدّ الإعجاز، ولم لا يجوز أن يكون المراد ببرهانه الساطع اشتماله على أسرار البلاغة، والدلائل الدالّة على بلوغه[٤] حدّ الإعجاز كما قيل في توجيه عبارة الفاضل التفتازاني في خطبة شرحه المختصر على تلخيص المفتاح حيث قال: المؤيّد دلائل إعجازه[٥] بأسرار البلاغة، فإنّ دلائل إعجاز القرآن بحسب اختلاف أقوال العلماء أُمور شتّى، فقيل: إعجازه لكمال[٦] بلاغته، وقيل: لعدم اشتماله على التناقض والاختلاف، وقيل: للإخبار فيه عن المغيّبات، وقيل: لإيجاز لفظه وكثرة معناه، وقيل: لغرابة أُسلوبه لا سيّما في الفواتح والخواتيم، وقيل: للصرفة[٧] وهي أنّ الله تعالى صرف همم المتحدّين عن معارضته[٨] وذلك إمّا بسلب قدرتهم أو بسلب دواعيهم.

ويؤيّد ما ذكرناه ما حكي أنّ الفاضل القوشجي[٩] لمّا توجّه من بلاد ما وراء النهر إلى بلاد الروم قدم إليه بعض علماء اليهود و[١٠] ناظر معه في تحقيق حقّية دين

---

١. البقرة: ١٩٧.
٢. **روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن** ١/ ٩٨.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٤.
٤. من «حدّ الإعجاز» إلى هنا سقط من «هـ».
٥. «ج»: إعجاز.
٦. «هـ»: بكمال.
٧. «ج»: إيجاز للصرفة.
٨. «هـ»: لمعارضته.
٩. هو علاء الدين عليّ بن محمّد الحنفي المتوفّى سنة ٨٧٩ ق. ولم أعرف مصدر المصنّف هنا.
١٠. «م»: ـ و.

الإسلام مدّة شهر، ولم يقدر الفاضل لإتمام الحجّة عليه، إلى أن جاء اليهودي صبيحة يوم إلى بيت الفاضل للمناظرة معه في ذلك، فسمع أنّ الفاضل يقرأ القرآن على سطح داره بصوت أنكر من صوت الحمير، ومع هذا وجد في نفسه أثراً عظيماً من معاني القرآن فاهتدى ومال إلى الإسلام، ثمّ دخل على الفاضل والتمس منه عرض كلمة الإسلام عليه ففعل وأسلم اليهودي، وعند ذلك سأله الفاضل عن علّة إسلامه مع عدم قبوله للحجج والبراهين الملقاة إليه في طول أيّام المناظرة، فقال اليهودي: العلّة في ذلك أنّي ما سمعت في مدّة عمري أنكر من صوتك، ولمّا وصلت صبيحة هذا اليوم إلى باب دارك وسمعت تلاوتك للقرآن بذلك الصوت المنكر ومع ذلك وجدت في قلبي منه أثراً عظيماً علمت أنّ ذلك وحي نازل من عند الله تعالى فأسلمت والحمد لله.

قوله: ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِى رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا**﴾[١] الآية.

قال المحشّي الفاضل: في هذا التنوير[٢] خفاء، فإنّه لا يدلّ على أنّه ما أبعد الريب عنهم[٣]، بل ظاهره يدلّ على أنّه جعلهم بعيدين عن الريب، حيث استعمل كلمة الشكّ مع ظهور الريب منهم تنبيهاً على أنّه ممّا لا يصدّق وإن شوهد عياناً[٤]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ إذ لا ريب في أنّ الشكّ في وقوع الريب منهم وتجويزه فيهم على ما اعترف به ينافي القطع بانتفائه فيهم وبعده عنهم، فكيف يقال: إنّه لا يدلّ على أنّه ما أبعد الريب عنهم إلى آخره، فتدبّر.

قوله: بل عرّفهم الطريق المزيح له.

---

١. «البقرة: ٢٣.
٢. في المصدر: في التنوير الذي ذكر.
٣. في المصدر: عنهم الريب.
٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٤.

قال المحشّي الفاضل: هذا منظور فيه؛ لأنّه يمكن[١] أن يقال: عرّف النبي ﷺ طريق إفحامهم وإفضاحهم، ونحن نقول مستعيناً بالله في القبول: إنّه إذا كان معنى قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾ المؤلّف من هذه الحروف ويكون ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَابُ﴾ خبره فلا خفاء في قوله: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[٢]، انتهى.

وأقول: إنّ ما ذكره محلّ ريب؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره أوّلاً من الاحتمال إنّما يلائم لو كان المخاطب في الآية هو النبي ﷺ فقط بأن قال تعالى: وإن كنت رأيتهم في ريب ممّا نزّلنا عليك قل لهم فأتوا بسورة، وأمّا إذا وقع الخطاب مع القوم كما في الآية فلا مجال لذلك الاحتمال.

وأمّا ثانياً: فلأنّا نقول مستعيناً بالله في ردّ ما تمنّى قبوله: أنّ كون الكتاب مؤلّفاً من الحروف أمر ظاهر لا يرتاب فيه أحد أصلاً؛ فلا فائدة في الإخبار عنه بكونه لا ريب فيه؛ إذ لا ريب أنّ قصد المخبر بخبره إفادة المخاطب أصل الحكم أو[٣] إفادة لازمه كما تقرّر في محلّه[٤]، ولا اتّجاه لإفادة شيء منهما فيما نحن فيه؛ لظهورهما على جميع الأذهان، فتدبّر.

قوله: والعامل فيه الظرف الواقع صفة للمنفي.

قال المحشّي الفاضل: فيه أنّه لا خفاء في أنّه ليس العامل في ذلك الضمير الظرف؛ لأنّ المعمول لا يكون جزءً من العامل، فهذا لا يصحّ إلّا على مذهب من جوّز اختلاف العامل في الحال وصاحبه[٥]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ المراد بالظرف هاهنا متعلّق الظرف أعني كأين المقدّر، لأنّه الواقع صفة، والعامل حقيقة في الضمير المجرور، كما عرفت في ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾،

---

١. في المصدر: لا يمكن.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٤.

٣. «م، ك»: و.

٤. «هـ»: ـ في محلّه.

٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٤.

فكأنّه قيل: لم يحصل الريب حال كونه هادياً، ولعلّ هذا هو السرّ في الإطناب، وإلّا كان يكفي أن يقول: والعامل فيه، ويريد لفظه «فيه»، وبما قرّرناه يندفع أيضاً ما أورد في هذا المقام من عدم اتّحاد العامل في الحال وصاحبه؛ فتأمّل.

قوله: والريب في الأصل مصدر رابني [الشيء إذا حصل فيك الريبة] إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: وممّا وقع للسيّد الشريف تغمّده الله بغفرانه أنّه ليس في الآية الريب بمعنى المصدر بل بمعنى الشكّ، وإلّا لكان الاستعمال لا ريب له، كما يقال: لا ريب لزيد، ولا يخفى أنّ القرآن ليس ممّا يتوهّم رايباً حتّى كان الحقيق أن يقال: لا ريب له، بل لو كان مصدراً أيضاً [لـ]كان الواجب لا ريب فيه[١]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ السيّد السند قدّس سرّه الشريف إمام وسند في النقل، فمتى أخبر بأنّ اللفظ الفلاني يستعمل على وجه كذا فهو متّبع إلى أن يقوم على خلافه نقل آخر ممّن هو أعلى كعباً منه، فلمّا قال ﴿: إنّ الريب إذا كان مصدراً كان الاستعمال العربي لا ريب له كيف يسمع في مقابله من مثل هذا المحشّي مع دنوّ كعبه أن يقول: بل لو كان مصدراً أيضاً لكان الواجب لا ريب فيه.

وأمّا ما ذكره من أنّ القرآن ليس ممّا يتوهم رايباً فإن أراد به أنّه ليس ممّا يتوهّم رايباً حقيقة فمسلّم؛ لكنّه غير مضرّ، وإن أراد أنّه لا يتوهّم رايباً ولو مجازاً بكونه آلة ووسيلة له فهو ممنوع، كيف وقد نسب إليه تجوّزاً ما هو أشدّ من ذلك في قوله تعالى: ﴿**يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِى بِهِ كَثِيرًا**﴾[٢].

قوله: لأنّه جعل مقابلاً للضلال[٣] في قوله تعالى: ﴿**لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾[٤].

ولا شكّ أنّ عدم الوصول معتبر في مفهوم الضلال، فلو لم يعتبر في مفهوم الهدى

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٥.
٢. البقرة: ٢٦.
٣. في المصدر: مقابل الضلالة.
٤. سبأ: ٢٤.

لم يصحّ التقابل.

وأورد عليه بأنّ المذكور في مقابلة الضلال هو الهدى بمعنى الاهتداء اللازم إمّا تجوّزاً أو اشتراكاً، وكلامنا في المتعدّي ومقابله الإضلال، ولا يتمّ به الاستدلال لجواز أن يفسّر بالدلالة على ما يوصل إلى البغية لا بجعله فاقداً للمطلوب.

وأُجيب بأنّه لا فرق إلّا باللزوم والتعدّي، فإذا اعتبر الوصول في اللازم اعتبر في المتعدّي قطعاً، فمعنى قوله «لأنّه جعل» إلى آخره لأنّ الهدى اللازم المطاوع للهدى المتعدّي جعل مقابل الضلال، ففي العبارة استخدام.

وأورد عليه أيضاً المحشّي الفاضل بأنّ المقابل للهدى الضلال المبين، فيحتمل أن يدخل الضلال الغير المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة تحت الهدى[1]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ إيقاع بعض أقسام مدلول اللفظ مقابلاً للآخر في الكلام لا يدلّ على حصر مقابله في ذلك القسم حتّى يلزم فيما نحن فيه أن يكون القسم الآخر المسكوت عنه وهو الضلال الغير المبين داخلاً في الهدى دون الضلال، ولا يحتاج المستدلّ في استدلاله إلى دعوى انحصار مقابل الهداية في الضلال المبين، وهل القائل بذلك إلّا في ضلال مبين.

هذا، ويشبه أن يقال: قسم من الهداية الدلالة على وجه التهيّؤ والاستعداد لسلوك طريق الحقّ، وقسم منها الدلالة على وجه الدعوة إليه، وقسم منها الدلالة الموصولة إلى الإيصال والإعطاء، وحينئذ نقول: الهداية إذا تعدّت باللام يستفاد منه الدلالة على وجه التهيّؤ والاستعداد، فكأنّه إذا جعل شخص شخصاً مستعدّاً لشيء دلّه عليه، مثلاً الكتاب المجيد يهيّئ المتفكّرين لسلوك سبيل الحقّ فكأنّه الدالّ عليه، ولهذا وصف بقوله تعالى ﴿**هُدًى لِلْمُتَّقِينَ**﴾[2] و﴿**هُدًى لِلنَّاسِ**﴾[3]، وإذا تعدّى

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٥.
٢. البقرة: ٢.
٣. البقرة: ١٨٥؛ آل عمران: ٤؛ الأنعام: ٩١.

بـ«إلى» يكون بمعنى الدلالة على وجه الدعوة إلى الحقّ، وهذا المعنى فوق الأوّل فمعنى ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾: أنّك لتدعو إليه، وإذا تعدّت إلى المفعول الثاني بنفسها يكون بمعنى الإيصال، ويفيد الوصول إلى البغية وإعطاء المُهدي الطريق، أي جعل الشخص سالكاً الطريق، وهو فوق الأوّلين، فالهداية المتعدّية نفسها يتضمّن ذلك المرتبة التي هي أعلى المراتب، ولهذا لم يكن الهداية المتعدّية بنفسها مسنداً في القرآن إلّا إليه تعالى؛ فتدبّر.

قوله: [وتعرف النبوات] لأنّه كالغذاء الصالح لحفظ الصحّة[١].

قال المحشّي الفاضل: فيه أنّه كالدواء النافع أيضاً في دفع المرض كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿مَا هُوَ شِفَآءٌ﴾[٢].

أقول: لعلّ المصنّف إنّما لم يذكر الدواء رعاية للأدب، لأنّ الدواء في الأغلب يكون أمراً مرّاً مستبشعاً منفراً للطبع، فكأنّ تشبيه القرآن به مظنّة لسوء الأدب فافهم.

قوله: والمتّقي اسم فاعل إلى آخره.

روى الحاكم أبو القاسم الحسكاني في كتابه الموسوم بشواهد التنزيل بإسناده إلى ابن عبّاس أنّ المراد بالمتّقين علي بن أبي طالب الذي لم يشرك بالله طرفة عين، اتّقى الشرك وعبادة الأوثان، وأخلص لله العبادة، يبعث إلى الجنّة بغير حساب هو[٣]

١. هذه الفقرة من الأصل والشرح كانت بعد التالية فقدّمناه حسب المصدر.

٢. الإسراء: ٨٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٥.

٣. في هامش «ع»: أي المراد بالمتّقين هو وشيعته كما ... وما عن ابن بابويه في **كمال الدين** [١٨] «١٢ منه»، [قال الصدوق: حدّثنا علي بن أحمد بن موسى ... قال: سألت الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ ﴿الٓمٓ * ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ فقال: المتّقون شيعة علي عليه السلام، والغيب فهو الحجّة الغائب، وشاهد ذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَيَقُولُونَ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَقُلْ إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلَّهِ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ﴾ [يونس: ٢٠] الخبر.

وشيعته[١] الحديث.

[معنى التقوى]

قوله: وهو في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه عمّا يضرّه في الآخرة.

أقول: الظاهر[٢] من كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنّ التقوى بحسب العرف الشرعي يرجع إلى خشية الحقّ سبحانه، المستلزمة للإعراض عن كلّ ما يوجب الالتفات عنه من متاع الدنيا وزينتها، وتنحية[٣] ما دون وجهه من جهة القصد[٤]، ولمّا كان الترك والإعراض المذكور هو الزائد! الحقيقي فكان التقوى وسيلة إليه علمت أنّه من أقوى[٥] الجواذب[٦] إلى الله الرادعة عن الالتفات إلى ما سواه.

وقد ورد التقوى بمعنى الخشية من الله تعالى في أوّل سورة النساء: ﴿**يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا رَبَّكُمُ**﴾[٧] ومثله في أوّل الحجّ، وفي الشعراء: ﴿**إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ**﴾[٨]، وكذلك قول هود[٩] وصالح[١٠] ولوط[١١] وشعيب لقومهم[١٢]، وفي العنكبوت قال إبراهيم لقومه: ﴿**ٱعْبُدُوا ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ**﴾[١٣]، وقوله: ﴿**ٱتَّقُوا ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ**﴾[١٤]، وقوله: ﴿**وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ**﴾[١٥]، وكذلك في سائر آيات القرآن.

---

١. **شواهد التنزيل** ١/٨٦.
٢. «ك»: في الظاهر.
٣. «ج، م»: نتيجته، وفي «ك»: تنحيه.
٤. انظر: **رياض السالكين** ٣/١٩٥؛ **نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة** ٧/٥٩.
٥. «ك»: أقرب.
٦. «هـ»: ـ الجواذب.
٧. النّساء: ١؛ الحجّ: ١.
٨. الشّعراء: ١٠٦.
٩. انظر: الشّعراء: ١٢٤.
١٠. انظر: الشّعراء: ١٤٢.
١١. انظر: الشّعراء: ١٦١.
١٢. انظر: الشّعراء: ١٧٧.
١٣. العنكبوت: ١٦.
١٤. آل عمران: ١٠٢.
١٥. البقرة: ١٩٧.

وإن كان قد حمله بعض المفسّرين تارة على الإيمان كما في قوله تعالى ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ﴾[١]، وتارة على التّوبة كما في قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا﴾[٢]، وتارة على ترك المعصية كما في قوله: ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾[٣].

وقال المحقّق الطوسي طيّب الله مشهده في رسالته الموسومة بأوصاف الأشراف [ما ترجمته]: التقوى هو الاجتناب عن المعاصي حذراً من سخط الله والبعد عنه، وكما أنّ المريض الطالب لصحّته يجب عليه اجتنابه عن كلّ ما يضرّه ويزيد به مرضه ليمكن علاجه وينجع دواءه، كذلك طالب الكمال يجب عليه أن يجتنب منافي الكمال والمانع من وصوله؛ لئلّا يشغله عن سلوك طريق الحقّ ويتعذر عليه، ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾[٤]، وفي الحقيقة يركّب التقوى من ثلاثة أشياء أحدها الخوف وثانيها التحاشي [عن المعاصي] وثالثها طلب قربته إليه تعالى، وغاية جميع الغايات هو محبّة الله تعالى ﴿مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾[٥] انتهى كلامه[٦]، ومعاني الخوف والخشية والمحبّة مذكورة في تلك الرسالة فليطالع هناك.

[مراتب التقوى]

قوله: وله ثلاث مراتب[٧] إلى آخره.

---

١. الفتح: ٢٦.
٢. الأعراف: ٩٦.
٣. البقرة: ١٨٩.
٤. الطلاق: ٢ ـ ٣.
٥. آل عمران: ٧٦.
٦. **أوصاف الأشراف**، ص ٣٩، وما بين المعقوفتين منه، والرسالة بالفارسيّة.
٧. في هامش «ج، ع، م»: يمكن أن يكون مراد القاضي بيان المراتب المميّزة غاية التميّز [«ع»: منه، وفي «م»: كذا أفيد بخطّه].

أقول: حصر التقوى في المراتب المذكورة كلام ظاهري، والحقّ أنّه لا ينحصر في أضعاف ذلك؛ فإنّ التقوى كما مرّ إنّما ينبعث من الخوف و[١] الخشية من الله تعالى المنبعثين من العلم النافع الدالّ[٢] على طريق النجاة، ويتزايد مراتبها على حسب مراتب الخشية من الله المتزايدة بحسب تزايد المعرفة الباعثة على الانقطاع إليه، وبحسب تزايد العلم بأحوال الدنيا والآخرة الموجب للإعراض عن دار الفناء والاستعداد لدار البقاء، وتعدّ المرتبة الدنيا من مراتبها نقصاً لذوي المرتبة العليا، ومن ثمّ عدّ حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين، وعليه يحمل ما ينسب من الذنوب إلى الأنبياء وأوصيائهم عليهم السلام.

والتقوى على ما نقل عن أهل البيت عليهم السلام هو أن لا يراك الله حيث نهاك، ولا يفقدك[٣] حيث أمرك[٤]، أي التقوى هو اجتناب جميع المنهيات و[٥] ارتكاب جميع المأمورات.

وقد وصف إمام المتّقين كَمُلَة المتّقين في جواب همّام صاحبه وكان رجلاً عابداً فقال [له]: يا أمير المؤمنين صف لي المتّقين حتّى كأنّي أنظر إليهم، فتثاقل عن جوابه ثمّ قال عليه السلام: يا همّام اتّق الله وأحسن، فـ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ**﴾[٦]، فلم يقنع همّام بذلك[٧] القول حتّى عزم عليه، فحمد الله تعالى[٨] وأثنى [عليه][٩] وصلّى على النبي[١٠] صلّى الله عليه وآله وسلّم[١١] ثمّ قال [عليه السلام]:

---

١. «ج»: ـ و. ٢. «ج»: ـ الدالّ.
٣. «ك»: ويراك.
٤. **تفسير مجمع البيان** ١/ ٨٣، عن الصادق عليه السلام حيث سئل عن تفسير التقوى.
٥. «ل»: ـ و. ٦. النّحل: ١٢٨.
٧. في المصدر: بهذا. ٨. المصدر: ـ تعالى.
٩. ما بين المعقوفتين من المصدر. ١٠. «ل»: ـ صلّى على النبي.
١١. «م»: ـ وسلّم.

أمّا بعد فإنّ الله خلق الخلق حيث[١] خلقهم غنياً عن طاعتهم، آمناً من معصيتهم، لأنّه لا تضرّه معصية من عصاه ولا تنفعه طاعة من أطاعه، فقسّم بينهم معايشهم، ووضعهم من الدنيا مواضعهم، فالمتّقون فيها هم أهل الفضائل؛ منطقهم الصواب، وملبسهم الاقتصار[٢]، ومشيهم التواضع، غضّوا أبصارهم عمّا حرّم الله عليهم، ووقفوا أسماعهم على العلم النافع لهم، نزّلت أنفسهم منهم في البلاء كالذي[٣] نزّلت في الرخاء، [و] لولا الأجل الذي كتب الله لهم[٤] لم تستقرّ[٥] أرواحهم في أجسادهم طرفة عين شوقاً إلى الثواب وخوفاً من العقاب.

عظم الخالق في أنفسهم فصغر ما دونه في أعينهم، فهم والجنّة كمن قد رآها فهم فيها منعّمون[٦] [وهم[٧] والنار كمن قد رآها] فهم فيها معذّبون، قلوبهم محزونة، وشرورهم مأمونة، وأجسادهم نحيفة، وحاجتهم[٨] خفيفة، وأنفسهم عفيفة، صبروا أيّاماً قصيرة أعقبتهم راحة طويلة، تجارة مربحة يسّرها لهم ربّهم، أرادتهم الدنيا ولم يريدوها[٩]، وأسرتهم ففدوا أنفسهم منها.

أمّا الليل فصافّون أقدامهم، تالين لأجزاء القرآن يرتّلونه[١٠] ترتيلاً، يحزّنون به أنفسهم، ويستثيرون به دواء دائهم، فإذا مرّوا بآية فيها تشويق ركنوا إليها طمعاً، وتطّلعت نفوسهم إليها شوقاً، وظنّوا أنّها نصب أعينهم، وإذا مرّوا بآية فيها تخويف أصغوا إليها مسامع قلوبهم، وظنّوا أنّ زفير جهنّم وشهيقها في [أُصول] آذانهم، فهم حانون على أوساطهم، مفترشون لجباههم وأكفّهم وركبهم وأطراف أقدامهم يطلبون إلى الله تعالى [في] فكاك رقابهم.

---

١. في المصدر: حين.
٢. في المصدر: الاقتصاد.
٣. في المصدر: كالتي.
٤. في المصدر: عليهم.
٥. «ج، ك، ل، م، ه»: لم يستقرّ.
٦. «ه»: مقيمون.
٧. «م»: ـ هم.
٨. في المصدر: حاجاتهم.
٩. في المصدر: فلم يريدوها.
١٠. في المصدر: يرتّلونها.

وأمّا النهار فحلماء علماء أبرار أتقياء، قد براهم الخوف بري القداح، ينظر إليهم الناظر فيحسبهم مرضى، وما بالقوم من مرض، ويقول: قد خلطوا[١] ولقد خالطهم أمر عظيم.

لا يرضون من أعمالهم القليل، ولا يستكثرون الكثير، فهم لأنفسهم متهمون، ومن أعمالهم مشفقون، إذا زُكي أحدهم[٢] خاف ممّا يقال له، فيقول: أنا أعلم بنفسي من غيري، وربّي أعلم [بي] منّي بنفسي، اللّهمّ لا تؤاخذني بما يقولون، واجعلني أفضل ممّا يظنون، واغفر لي ما لا يعلمون.

فمن علامة أحدهم أنّك ترى له قوّة في دين، وحزماً في لين، وإيماناً في يقين، وحرصاً في علم، وعلماً في حلم، وقصداً في غنى، وخشوعاً في عبادة، وتجمّلاً في فاقة، وصبراً في شدّة، وطلباً في حلال، ونشاطاً في زهد[٣]، وتحرّجاً عن طمع.

يعمل الأعمال الصالحة وهو على وجل. يمسي وهمّه الشكر، ويصبح وهمّه الذكر، يبيت حذراً ويصبح فرحاً؛ حذراً لمّا حُذّر من الغفلة، وفرحاً بما أصاب من الفضل والرحمة. إن استصعبت عليه نفسه فيما تكره لم يعطها سؤلها فيما تحبّ، قرّة عينه فيما لا يزول، وزهادته فيما لا يبقى.

يمزج الحلم بالعلم، والقول بالعمل، تراه قريباً أمله، قليلاً زلله، خاشعاً قلبه، قانعة نفسه، منزوراً أكله، سهلاً أمره، حريزاً دينه، ميتة شهوته، مكظوماً غيظه، الخير منه مأمول، والشرّ منه مأمون، إن كان في الغافلين كتب في الذاكرين، وإن كان في الذاكرين لم يكتب من الغافلين، يعفو عمّن ظلمه، ويعطي من حرمه، ويصل من قطعه.

بعيداً فحشه، ليّناً قوله، غائباً منكره، حاضراً معروفه، مقبلاً خيره، مدبراً شرّه، في

---

١. في المصدر: خالطوا.

٢. في المصدر: أحد منهم.

٣. في المصدر: هدى.

الزلازل وقور، وفي المكاره[١] صبور، وفي الرخاء شكور، لا يحيف على من يبغض، ولا يأثم فيمن يحبّ، يعترف بالحقّ[٢] قبل أن يشهد عليه، لا يضيع ما استحفظ، ولا ينسى ما ذكّر، ولا ينابز بالألقاب، ولا يضارّ بالجارّ، ولا يشمت بالمصائب، ولا يدخل في الباطل، ولا يخرج من الحقّ.

إن صمت لم يغمّه صمته، وإن ضحك لم يعل صوته، وإن بغي عليه صبر حتّى يكون الله هو الذي ينتقم له، نفسه منه[٣] في عناء والناس منه في راحة، أتعب نفسه لآخرته، وأراح الناس من نفسه، بُعده عمّن تباعد عنه زهد ونزاهة، ودنوّه ممّن دنا منه لين ورحمة، ليس تباعده بكبر [وعظمة]، ولا دنوّه بمكر وخديعة.

قال: فصعق همّام صعقة كانت نفسه فيها[٤].

فهذه حقيقة التقوى وهذا شأن أهلها وقليل ما هم.

قوله: والثانية التجنّب عن كلّ ما يؤثم من فعل أو ترك.

أقول: ويدخل في ذلك خلوصهما لوجه الله، وعدم اختلاطهما بأعراض أُخر، وإتباعهما بما يفسده، فكم من مؤمن يكون إيمانه عارية إلى أجل معدود، وكم من مصلّ ليس له من صلاته إلّا النصب[٥]، وكم من صائم لا يستفيد من صومه إلّا الظمأ، وكم من مصدّق لا يكتسب بصدقته إلّا الغرم، أعاذنا الله تعالى من ذلك، ووقانا عنه بفضله وكرمه.

قوله: وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تعالى: ﴿**ٱتَّقُوا ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ**﴾[٦].

قال المحشّي الفاضل: جعل التقوى الحقيقي منحصراً فيه مع أنّ العرف

---

١. «ج، م»: المكابرة.
٢. «ج، م»: الحقّ.
٣. «ج»: ـ منه.
٤. **نهج البلاغة**، الخطبة ١٩٣؛ **التمحيص**، ٧٣؛ **التذكرة الحمدونية** ١/ ٩٥.
٥. في هامش «ع»: أي التعب.
٦. آل عمران: ١٠٢.

والمتعارف يشمل على دخول[١] غيره، [مبالغة] بجعل غيره في جنبه كالعدم، أمّا كونه المطلوب بقوله تعالى: ﴿ٱتَّقُوا ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ فمحلّ بحث، لأنّ الظاهر من الأمر الوجوب، وليس هذا من واجبات الشرع، وإلّا لم يكن تاركه متجنباً عن كلّ ما يؤثم، فلا يوجد[٢] المرتبة الثانية من التقوى[٣] انتهى.

وأقول: من البين أنّ السند الذي ذكره بقوله لأنّ الظاهر من الأمر الوجوب إلى آخره مساوٍ لما قصده من المنع، ويمكن إبطاله بأنّ ظاهر الأمر وإن كان للوجوب لكن إذا قامت القرينة الصارفة عن إرادة الوجوب وجب العدول عنه، والقرينة هاهنا ظاهرة، لظهور أنّ قوله تعالى ﴿ٱتَّقُوا ٱللَّهَ[٤] حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ في قوّة اتّقوا الله في الواجبات والمحرّمات والمستحبّات والمكروهات، ومن البيّن أنّه لا معنى لوجوب العمل بالمستحبّات ووجوب الاحتراز عن المكروهات[٥] والجائزات، فدلّ ذلك دلالة ظاهرة على أنّ المراد بالأمر هاهنا الاستحباب، والله أعلم بحقائق كلامه.

[تحقيق في المشار إليه ﴿ذَٰلِكَ﴾]

قوله: [واعلم أنّ الآية تحتمل أوجهاً من الإعراب: أن يكون ﴿الٓمٓ﴾ مبتدأ على أنّه اسم للقرآن أو السورة أو مقدّر بالمؤلّف منها، و﴿ذَٰلِكَ﴾ خبره، وإن كان أخصّ من المؤلّف مطلقاً]، والأصل أنّ الأخصّ لا يحمل على الأعمّ.

قال المحشّي الفاضل: لا يندفع هذا بما ذكر[٦] من أنّ المراد المؤلّف الكامل البالغ أقصى درجات البلاغة، لأنّه مع ذلك أعمّ من ذلك[٧] الكتاب[٨] انتهى.

أقول: حاصل إيراده أنّ الكتاب المشار إليه بالإشارة الحسّية جزئي شخصي،

---

١. «م، ع، ل»: ـ على دخول.
٢. في المصدر: فلا يكون له.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٦.
٤. «ع، هـ»: ـ اتّقوا الله.
٥. من «والمكروهات» إلى هنا سقط من «م».
٦. «ك»: ذكره.
٧. «ج، ك، ل»: ـ أعمّ من ذلك الكتاب.
٨. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٦.

والمؤلّف المقيّد بتلك القيود الكلّية أمر كلّي، لما تقرّر من أنّ ضمّ الكلّي إلى الكلّي لا يفيد الجزئية، وغاية الأمر أن يكون كلّياً منحصراً في فرده كالشمس لما علم أنّه لم يوجد بَعدُ من أفراد المؤلّف المذكور غير هذا الكتاب الكريم، وعلى هذا يلزم حمل الجزئي على كلّيه[١]، كما لا يخفى.

وأقول ـ بالله التوفيق ـ: إنّ الجزئية يطلق على معنيين: أحدهما كون الشيء بحيث يمتنع في نفس الأمر صدقه على الكثرة، والثاني كونه في نظر العقل بهذه الحيثية وهو المراد فيما نحن فيه، كما أشار إليه العلّامة الدواني في حاشية التهذيب حيث قال: تحقيق معنى الكلّية والجزئية أنّ المعنى الواحد إن جوّز العقل تكثّره خارج الذهن بمجرّد النظر إليه من حيث هو تصوّره فقط مع الإغماض عن الخصوصيات فهو كلّي وإلّا فجزئي، انتهى.

والسبب للأوّل هو الشخص كما زعمه المتأخّرون، ومنشأ الثاني هو[٢] الإدراك كما حقّقه النحريران العلمان ﷺ من أنّ أمراً واحداً قد يدرك إدراكاً عقلياً فيجوز صدقه على الكثرة، وقد يدرك إدراكاً حسّياً أو تخييلياً فلا يجوز فيه ذلك.

إذا تمهّد هذا فنقول: لا ريب في أنّ الإشارة فيما نحن فيه ليست إشارة حسّية متعلّقة بمحسوس مشاهد[٣]، بل الكلام مبني على تنزيل الإشارة العقلية منزلة الإشارة الحسّية؛ كما صرّح به سيّد المحقّقين في هذا المقام من حاشية الكشّاف[٤]، فيكون الكتاب المذكور مشار إليه حقيقة بالإشارة العقلية ومدركاً بالإدراك العقلي، وما هذا شأنه يجوز صدقه على الكثرة لما مرّ فيكون كلّياً، وإذ دلّ الاستقراء على

---

١. «ك»: الكلّي.
٢. «ع، ش، ج»: نحو. «م، ل»: تجوز.
٣. في هامش «ع»: وقال ز (الظاهر الزمخشري) في هذا المقام أيضاً: إنّ المعتبر في أسماء الإشارة هو الإشارة الحسّية التي لا يتصوّر تعلّقها إلّا بمحسوس مشاهد فإن أُشير بها ما يستحيل إحساسه نحو ذلكم العداد إلى محسوس غير مشاهد نحو تلك كالمشاهد وتنزيل الإشارة العقلية منزلة الإشارة الحسّية «١٢ منه».
٤. انظر: **حاشية الكشّاف**، ١٠٩.

أنّ المؤلّف الموصوف بتلك الصفات الكاملة لا يتجاوز في الصدق عن ذلك الكتاب الكلّي المشار إليه صحّ كونهما متساويين في الصدق والحمل[١] كما ذكره المصنّف.

ولعلّ خبط المحشّي الفاضل في الإيراد المذكور من خلط أحد المعنيين بالآخر، وليس هذا أوّل قارورة كسرت في الإسلام، فإنّ ذلك قد صار منشأ خبط أكثر المتكلّمين في الإيراد على كلام الحكماء حيث قالوا: إنّ الباري تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلّي[٢] بأنّهم نفوا علمه بالمشخصات، وتفصيل هذا المقام يطلب من مصنّفات العلمين النحريرين قدّس سرّهما.

قوله: أو تستتبع السابقة منها اللاحقة.

أُورد عليه بأنّه حينئذ يكون اللاحقة كالنتيجة، فالمناسب حينئذ أن يكون اللاحقة مرتبطة[٣] بالفاء.

وأُجيب بأنّه إذا قصد الاستدلال والاستنتاج فلابدّ من حرف التفريع، ولم يقصد هاهنا[٤] بل قصد الإخبار بكلّ جملة استقلالاً، إلّا أنّه[٥] كان كلّ لاحق نتيجة السابق، فلهذا لم يحسن العطف، لعدم صحّة عطف النتيجة على الدليل ولا حرف التفريع لعدم قصد الاستدلال.

[قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ...﴾ (٣)]

قوله: إمّا موصول بالمتّقين.

فيه لطافة ثمّ أقول: الظاهر أنّ المراد بكون قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ موصولاً بالمتّقين أنّه مربوط به في الجملة، أعمّ من أن يكون من قبيل

---

١. في هامش «ع»: وأيضاً قد ذكر في المفتاح أنّ «ذلك» للتعظيم والإشارة إلى بُعد درجته في الهداية، فلهذا بحث المحشّي ... «١٢ منه».

٢. انظر: **المواقف** للإيجي ٣/١٠٩.

٣. «ك»: مرتبة.

٤. من «وأُجيب» إلى هنا سقط من «م».

٥. ولعلّ الصواب: لأنّه.

ربط الموصوف بالصفة أو المفسّر بالمفسّر أو نحو ذلك، ولم يرد خصوص ارتباط الصفة بالموصوف، وذلك ظاهر من مقابلة هذا الشقّ بقوله: أو [هم الذين وإمّا] مفصول عنه مرفوع بالابتداء إلى آخره، فلا يتوجّه عليه ما قيل من أنّ الرفع والنصب بالمدح كما سيذكرهما المصنّف يدلّان على انفصال هذا الكلام عمّا قبله مع أنّهما داخلان تحت هذا الشقّ، ووجه عدم التوجّه ظاهر؛ لظهور أنّ المنصوب بالمدح والمرفوع به مرتبط بما قبله ارتباط المفسّر بالمفسّر كما أوضحه المصنّف.

ولا حاجة مع ما ذكرناه إلى ما أُجيب به عنه من أنّ النصب والرفع يدلّان على أنّ المنصوب والمرفوع كانا صفتين في الأصل، ثمّ عدل عنه لنكتة هي الاهتمام بتلك الصفة تجعله مستقلّاً غير تابع لما قبله، فهو في الحقيقة والأصل متّصل بما قبله، انتهى. إذ لا يخفى ما فيه من التكلّف المقتضي للاستغناء عنه بما ذكرنا، فافهم.

قوله: إن فسّر التقوى بترك ما لا ينبغي.

قيل عليه: إنّ ترك المعاصي لا يتصوّر بدون فعل الطاعات، لأنّ ترك الطاعة معصية؛ فيكون الصفة على هذا التقدير أيضاً موضحة لا مقيّدة.

وأُجيب بأنّ هذا الكلام مبني على أنّ المعصية فعل ما نهى الله عنه، وأنّ الترك ليس بفعل، انتهى.

وأقول: في كلّ من الاعتراض والجواب نظر؛

أمّا الأوّل: فلأنّ المعتبر في التعريف المعاني المتبادرة المطابقية، وحاصل تعريف التقوى بترك ما لا ينبغي يرجع إلى أنّ التقوى ترك فعل المعاصي وترك ترك فعل الطاعات، والظاهر أنّ فعل الطاعات لم يؤخذ في التعريف على وجه الجزئية، بل هو مأخوذ فيه على وجه القيّدية الإضافية المستلزمة لكونه خارجاً عن المضاف إليه وعن منطوق التعريف؛ كما أنّ البصر في تعريف العمى بعدم البصر كذلك، وحينئذ يكون دلالة قولنا (ما لا ينبغي) على فعل الطاعات بطريق الالتزام، بناء على أنّ ترك

فعل الطاعة مستلزم لفعل الطاعة، والمفهوم التزاماً غير معتبر في التعريف؛ فيجوز تقييده بما يفيد ذلك صريحاً ومطابقة.

وأمّا الثاني: فهو ظاهر الفساد، لظهور أنّ تفسير المعصية بما ذكره فاسد جدّاً، فيؤول حاصل الجواب إلى أنّ كلام المصنّف ﷺ مبني على تفسير المعصية بما هو ظاهر الفساد، فهو من قبيل دفع الفاسد بالأفسد، فتدبّر.

قوله: أو موضحة إن فسّر[1] بما يعمّ [فعل الحسنات وترك السيّئات] لاشتماله على ما هو أصل الأعمال. إلى آخره.

يعني إذا فسّر التقوى بما يعمّ فعل الحسنات وترك السيّئات كان ما ذكر بعده موضحاً له كاشفاً عن معناه؛ لأنّ ما ذكر بعد ذكر المتّقين مشتمل على فعل الحسنات وترك السيّئات صريحاً وضمناً.

هذا وقال المحشّي الفاضل: لا حاجة في كون الوصف موضحاً إلى جعل الإيمان والصلاة والصدقة مشتملة على جميع العبادات؛ لأنّه يكون أعمّ، والوصف بالأعمّ كالوصف بالمساوي للتوضيح نحو زيد التاجر، فإنّه جعل وصفاً موضحاً له، كما ذكر في محلّه[2]، انتهى.

وأقول: إنّ قول المصنّف (لاشتماله) إلى آخره؛ إنّما ذكر لبيان صلاحية الوصف المذكور لكونه صفة موضحة في نظر السامع، لا لبيان العموم كما زعمه هذا الفاضل حتّى يرد عليه ما أورده.

والحاصل أنّ الصفة الموضحة يجب أن تكون رافعة للاحتمال، ورفع الاحتمال إنّما يتحقّق إذا كان لذلك الوصف اختصاص وارتباط تامّ بالموصوف بحيث إذا سمع ترتّب عليه رفع الاحتمال؛ فأراد المصنّف بيان أنّ الوصف المذكور من هذا القبيل

---

١. في هامش «ع»: أي إن فسّر التقوى بمعناه الشرعي أعني بما يعمّ فعل الطاعة وترك المعصية بأجمعها «١٢ منه».

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٦.

لاشتماله على ما يرفع الاحتمال، وهذا مثل أن يقول أحد: إنّ «عمر» في قولنا: أبو حفص عمر؛ يصلح لكونه عطف بيان، ثمّ يعلّل صلوحه لذلك باشتماله على الشهرة ونحوه، ولو سلّم فنقول: المراد بالصفة الموضحة هاهنا الكاشفة، وقد اشترط في الصفة الكاشفة أن يكون مفهومها مفهوم الموصوف مع زيادة تفصيل، فكان الاشتمال على ما ذكر واجباً كما لا يخفى.

قوله: [وتعديته بالباء] لتضمّنه معنى الاعتراف.

قيل: التضمّن أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه فعل آخر يناسبه ويدلّ عليه بذكر شيء من متعلّقات الآخر، ثمّ اختلفوا فذهب بعضهم إلى أنّ اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فقط، والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدلّ عليه ما ذكر من متعلّقاته.

فإن قيل: إذا كان[1] المعنى الآخر مراداً بلفظ محذوف كان ذلك من قبيل الحذف فلا معنى لتسميته بالتضمين.

أُجيب بأنّه لمّا كانت مناسبة للمذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كأنّه في ضمنه، ولا بُعد في أنّ يسمّى قسم من الحذف باسم خاصّ لأجل المناسبة.

وذهب آخرون إلى أنّ كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية؛ إذ يراد به معناه الأصلي ليتوصّل بفهمه إلى ما هو المقصود الحقيقي، فلا حاجة إلى تقدير إلّا لتصوير المعنى وإبرازه.

ورُدّ بأنّ المعنى المَكنّى عنه قد لا يقصد ثبوته في الكناية، وفي التضمين لا بدّ من قصد ثبوت كلّ من المضمن و[2] المضمن فيه.

وأُجيب بأنّه لا بعد في أن يلتزم[3] في بعض الكنايات شيء لا يجب في جنس

---

١. «ك»: كان يقتضي المعنى.
٢. «ج»: ـ و.
٣. «ج»: أن يلزم.

الكناية، وليكن تسميته باسم خاصّ لهذا التميّز.

وفيه نظر؛ لأنّ مقصود المورد أنّ الكناية من حيث هي كناية يجوز أن لا يكون المعنى المكنّى عنه فيه مقصوداً، وإنّ التضمين يوجب أن يكون المعنى المضمن والمضمن فيه مقصودين، فكانا متنافيين فلا يكون التضمين[1] من أفراد الكناية.

وقال سيّد المحقّقين قدّس سرّه الشريف: الأظهر أن يقال: اللفظ مستعمل في معناه الأصلي، فيكون هو المقصود أصالة، لكن قصد بتبعيته[2] معنى آخر يناسبه ويتبعه من غير أن يستعمل فيه ذلك اللفظ، أو يقدّر له لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية ولا من باب الإضمار، بل من قبيل الحقيقة التي قصد مع معناه الحقيقي معنى آخر يناسبه في الإرادة، وحينئذ يكون معنى التضمين واضحاً بلا تكلّف.

واعترض عليه المحشّي الفاضل بأنّه يبعد جعل المتعلّق معمولاً من غير تقدير عامل؛ لمجرّد فهم معناه في ضمن الفعل الآخر، سيّما متعلّق هو المفعول به أو إعمال [الفعل] المذكور فيه من غير استعمال في معناه[3]، انتهى.

وفيه أنّ الاستبعاد بعيد، فإنّهم يقولون: العامل في المبتدأ والخبر معنى الابتداء، وفي مثل (هذا زيد قائماً) العامل في (قائماً) معنى الفعل مثل أنبّه وأُشير، مع أنّه ليس بمقدّر في نظم الكلام، فليكن باب التضمين من هذا القبيل.

هذا وقال بعض الفضلاء: إنّ في التضمين لا يخلو إمّا أن يكون المتروك مراداً والمذكور قيداً، أو يكون المذكور مراداً والمتروك قيداً، أو يكون كلاهما مراداً بلفظ واحد، أو يكون المذكور مراداً والمتروك مقصوداً بالتبع من غير أن يستعمل في المتروك، والأوّل هو أدلّ، والثاني هو المشهور فاحفظه.

واعلم أنّ ما قاله صاحب مغني اللبيب في باب التعليق[4] من أنّ التضمين ليس

---

١. «ج»: التضمّن.

٢. «م»: تبعية.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٨.

٤. «ك»: التعلّق.

بقياس مبني على مذهب من يقول: إنّ السماع في أفراد المجاز معتبر، وعنده أنّ التضمين من قبيل المجاز كما صرّح به في الباب السادس من الكتاب[١] فتدبّر.

[تعريف الإيمان]

قوله: وأمّا في الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة. إلى آخره.

أي علم بطريق تواتري إجماعي[٢] كالأُصول الخمسة من الصلاة والزكاة وغيرهما، فخرج بذلك الاجتهاديات فإنّ منكرها لا يكفر وفاقاً، وليس المراد بالضروري هاهنا البديهي، كما زعمه المحشّي الرومي حتّى يتوجّه أنّ كثيراً ممّا يجب العلم به من دين محمّد صلى الله عليه وآله يكون نظرياً استدلالياً، ويحتاج في الجواب عنه إلى ما تمحّله من أنّه قد صار بديهياً وإن توقّف في نفسه[٣] على النظر والاستدلال؛ إذ لا معنى لصيرورة النظريات بديهية بالنسبة إلى كافّة المسلمين كما هو اللازم ممّا ذكره.

نعم قد تختلف بعض المفهومات بداهة ونظراً بالنسبة إلى بعض الأشخاص وبالنظر إلى زمان دون زمان، لا بالنظر إلى طائفة كثيرة في زمان مستمرّ طويل فتدبّر، بل القول بأنّ الأُصول الضرورية بديهية ضروري البطلان كما لا يخفى.

قوله:ومجموع ثلاثة أُمور[:اعتقاد الحقّ والإقرار به والعمل بمقتضاه]. إلى آخره.

أقول: هاهنا مذهبان آخران لم يذكرهما المصنّف:

أحدهما ما اختاره[٤] المحقّق الطوسي قدس سره[٥] في كتاب التجريد وهو أنّ الايمان

---

١. **مغني اللبيب** ٢/ ٤١٧.

٢. «ك»: تواتر بالإجماع.

٣. «ك»: في نفسه موافقاً على النظر.

٤. في هامش «ع، م، ج، هـ»: إنّما قيّد اختياره لذلك بكونه في كتاب التجريد لأنّه فسّره في كتاب الفصول الكلامية موافقاً لأكثر الإمامية بما اختاره المصنّف في هذا المقام «١٢ منه».

٥. في هامش «ع، هـ، م، ج»: ولعلّه إنّما لم يذكره المصنّف لكون إطلاق التصديق على الإقرار مجاز عنده، كما

التصديق بالقلب وإقرار[١] اللسان[٢]، فقد جعل التصديق[٣] أعمّ من أن يكون بالقلب أو اللسان.

وثانيهما ما ذهب إليه الكرامية وهو أنّ الإيمان فعل اللسان فقط.

ثمّ لا يخفى أنّ كلام المصنّف رحمه الله في تقرير مذهب المعتزلة مخالف لما ذكره بعض فضلاء الإمامية في بعض تصانيفه[٤]، ولا بأس بنقل كلامه سيّما وقد اشتمل على بعض النكات والفوائد النافعة في تحقيق المقام.

قال: الإيمان في اللغة التصديق، وفي[٥] اصطلاح أهل الملّة تصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الأفعال والأعمال والأقوال، وبه أكثر المعتزلة، وقيل: تصديق بالقلب وإقرار باللسان، وهذا مذهب البعض الأقلّ، وزاد بعضهم عملاً بالأركان.

ولقائل أن يقول: إنّ العمل بالأركان لازم للتصديق القلبي؛ فإن [من] ترك العمل بالأركان لخفّة الأركان في نظر عقله فلا يكون مصدّقاً بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولذلك حكم السيّد المرتضى علم الهدى[٦] قدس سره بكفر تارك الصلاة وإن لم يكن

⇦ صرّح به الشيخ الأجلّ أبو علي الطبرسي في تفسيره الكبير حيث قال: وقد يسمّى الإقرار إيماناً كما يسمّى تصديقاً، إلّا أنّه متى صدر عن شكّ أو جهل كان إيماناً لفظياً وحقيقياً، وقد يسمّى أفعال الجوارح أيضاً إيماناً استعارة وتلويحاً، كما يسمّى تصديقاً لذلك [في المصدر: كذلك]، فيقال: فلان يصدق أفعاله مقاله، ولا خير في قول لا يصدقه الفعل، والفعل ليس بتصديق حقيقي باتّفاق أهل اللغة، وإنّما استعير له هذا الاسم على الوجه الذي ذكرناه، فقد آل الأمر [في المصدر: تسليم صحّة الخبر وقبوله] إلى أنّ الإيمان هو المعرفة بالقلب والتصديق به على ما يقتضيه اللغة، فلا يطلق لفظه إلّا على ذلك إلّا أنّه يستعمل في الإقرار باللسان والعمل بالأركان مجازاً أو اتّساعاً، وبالله التوفيق [**مجمع البيان** ١/٨٦ ـ ٨٧]، انتهى كلامه «١٢ منه».

١. «م، هـ»: ـ إقرار، في «ك»: أو إقرار باللسان.

٢. **شرح التجريد**، ٣٣٩؛ **بحار الأنوار** ١٢٩/٦٦ نقلاً عن التجريد.

٣. «ج»: ـ بالقلب وإقرار اللسان، فقد جعل التصديق.

٤. انظر: **رسائل الشريف المرتضى** ٢/٢٦٢؛ **الاقتصاد** للشيخ الطوسي، ١٤٠؛ **إيضاح الفوائد** لابن العلّامة ٢/٢٨٦؛ **جامع المقاصد** للكركي ٢/٣٧٢.

٥. «ك»: في بعض.

٦. **الناصريات** للشريف المرتضى، ٢٥١.

مستحلاً.

ولكلّ من القائلين وجهة هو مولّيها فاستبقوا الخيرات، فمن قال: إنّه تصديق استدلّ بأنّ الآيات دالّة على محلّية القلب للإيمان وأنّ الإيمان فعله؛ كقوله تعالى: ﴿**أُولَـٰئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَانَ**﴾[١] وقوله تعالى: ﴿**وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَانُ فِى قُلُوبِكُمْ**﴾[٢] وقوله: ﴿**وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِٱلْإِيمَانِ**﴾[٣] فثبت من الآيات أنّه فعل القلب، وإذا ثبت أنّه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق، ويتوجّه على ذلك أنّ النائم والميّت مؤمنان ولا يوجد التصديق منهما لارتفاع التصديق بالنوم والموت.

وأُجيب عنه بأنّ الشارع يعطي الأمر الحكمي حكم المحقّق، ولو لم يكن ذلك لورد السؤال على القائل بالتركيب أيضاً؛ لأنّ النائم كما لا يتّصف بالتصديق لا يتّصف بعمل الجوارح، على أنّ الإشارة من الأخرس قائمة مقام التلفّظ فتدبّر.

ومن قال: إنّه تصديق بالقلب وإقرار باللسان استدلّ بأنّ أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلّا التصديق باللسان وهو الإقرار، فلو فرض عدم وضعه لِما صَدّقت[٤] اللغة لم يكن المتلفّظ[٥] به على ذلك التقدير مصدّقاً بحسب اللغة قطعاً، فالتصديق هذه اللفظة لدلالتها على معناها، فيكون الإيمان مجموع التصديق والإقرار، ويتوجّه على ذلك أنّ الأخرس والساكت مؤمنان، والإقرار عن الأوّل محال وعن الثاني مفقود، ومن زاد العمل بالأركان يتوجّه عليه ما يتوجّه على الثاني مع شيء آخر وهو أنّه جاء الإيمان مقروناً بالعمل الصالح في كتاب الله تعالى ومعطوفاً عليه العمل الصالح كقوله تعالى: ﴿**ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ**﴾[٦]، فدلّ[٧] على أنّ العمل ليس داخلاً فيه، لأنّ الشيء لا يعطف على نفسه، ولا الجزء على الكلّ.

---

١. المجادلة: ٢٢.
٢. الحجرات: ١٤.
٣. النّحل: ١٠٦.
٤. في هامش «ع»: فيه لطافة «١٢ منه».
٥. «ج، هـ»: التلفّظ.
٦. ورد في مواضع كثيرة في القرآن.
٧. في هامش «ع»: وفيه بحث سيجيء فانتظر «١٢ منه».

والحقّ أنّ الإيمان هو التصديق القلبي الذي يحصل لأجل حصوله للنفس ملكة يكون مبدء الإقرار باللسان والعمل بالأركان، ويسمّى تلك الملكة اعتقاداً، ويسمّى النفس المذكور مؤمناً معتقداً، فحينئذ لا يتوجّه شيء ممّا ذكر.

قوله: عند جمهور المحدّثين والمعتزلة.

فيه أنّ مراد المعتزلة كما صرّح به بعضهم ويشعر به كلام الكشّاف هو أنّ الإيمان المنجي عن العقوبة هو الإيمان الكامل، القابل للزيادة والنقصان، المركّب من الأُمور الثلاثة الحاصلة للمؤمنين الكاملين المتّقين المتورّعين المخلصين المقبولين الناجين، لا أنّ أصل الايمان الشرعي الذي عليه مدار الإسلام هو ذلك، فتدبّر.

قوله: فمن أخلّ بالاعتقاد وحده فمنافق [ومن أخلّ بالإقرار فكافر، ومن أخلّ بالعمل ففاسق وفاقاً].

قال المحشّي الفاضل: فيه بحث، لأنّ من أخلّ بالاعتقاد والعمل أيضاً منافق، ولم يقيّد قوله: «ومن أخلّ بالإقرار» بقوله وحده؛ لأنّ المخلّ بالإقرار كافر سواء أخلّ بالاعتقاد أو لا؛ وكذا المخلّ بالعمل فاسق مطلقاً، وقوله: «وفاقاً» متعلّق بالثلاثة، ويمكن أن يدفع البحث[1] بأنّ المخلّ بالاعتقاد والعمل ليس بمنافق وفاقاً؛ لأنّه كافر عند الخوارج، وخارج من[2] الإيمان عند المعتزلة، والمنافق من يظهر الإيمان ويبطن الكفر[3] انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ مراد المصنّف من زيادة قيد وحده هو التنبيه على أنّ الإخلال في الاعتقاد بانفراده ممّا يترتّب عليه الحكم بالنفاق، بخلاف الإخلال بالعمل بانفراده والإخلال بالإقرار بانفراده فإنّه لا يترتّب عليهما بانفرادهما النفاق، بل المترتّب على الأوّل الفسق وعلى الثاني الكفر.

---

١. في المصدر: ـ البحث.

٢. من «بأنّ المخلّ بالاعتقاد» إلى هنا سقط من «ج».

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٩.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره من الدفع مدفوع بأنّ المخلّ بالاعتقاد والعمل إذا أقرّ باللسان يصدق عليه أنّه يظهر الإيمان ويبطن الكفر، فيلزم أن يكون منافقاً، مع أنّ هذا الفاضل قد ذكر أنّ المخلّ بالاعتقاد والعمل ليس بمنافق وفاقاً.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ جعل قوله «وفاقاً» متعلّقاً بالثلاثة مع كونه خلاف الظاهر لا حاجة إليه في تصحيح كلام المصنّف، بل يأبى عنه ما يذكره المصنّف من خلاف المعتزلة بعد ذلك، وإلّا لكانوا قائلين بأنّ كلّاً من المخلّ بالاعتقاد وحده والمخلّ بالإقرار كافراً وغير كافر، فتأمّل.

قوله: والذي يدلّ على أنّه التصديق وحده إلى آخره.

أورد عليه أنّه لو كان التصديق القلبي وحده إيماناً لما اجتمع التصديق اليقيني مع الكفر، لكنّه مجتمع قال تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ**﴾[١] أثبت للكفّار الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي، ولو كان الإيمان هو التصديق القلبي فقط لزم اجتماع الكفر والإيمان، ولا شكّ أنّهما متقابلان، انتهى.

وفيه بحث لأنّا لا نسلّم أنّ الاستيقان النفسي هو التصديق القلبي[٢]، لأنّ التصديق القلبي هو الإذعان والقبول وما يعبّر عنه في الفارسية بـ«گرويدن و باور كردن و راست گوى داشتن»[٣]، وعدم إمكان الاستيقان النفسي بدون الإذعان والقبول ممنوع، ولو سلّم فلم لا يجوز أن يكون كفرهم من جهة الإباء عن الإقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الأوامر وقبول الأحكام والإصرار على التكذيب باللسان إلى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع تلك الأمارات كما في إلقاء المصحف في القاذورات، فلا يثبت أنّ التصديق وحده ليس

١. النّمل: ١٤.

٢. من «ولو كان الإيمان» إلى هنا سقط من «م».

٣. في هامش «ع»: بل الظاهر أنّ الحال في أبي جهل وأمثاله كذلك فإنّهم كانوا موقنين بنبوّة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله لكنّهم لم يكونوا معترفين ومذعنين «١٢ منه».

إيماناً.

قوله: فقال: ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَانَ﴾[١].

أقول: قد نقلنا سابقاً من كلام المحقّق الطوسي ﷺ وغيره أنّ التصديق شامل لكلّ من فعل القلب واللسان، وحينئذ يجوز أن يكون معنى الآية كتب في قلوبهم التصديق، وذكر التصديق بالقلب كما لا يثبت التصديق باللسان لا ينفيه، وكذا الكلام في الآيات الأُخر فتدبّر[٢].

على أنّ هذه الآية ونظائرها إنّما تدلّ على ما قصده لو لم يكن الإيمان من الأسماء المطلقة على الكلّ والجزء معاً كالقرآن، أو لم يكن إطلاقه على الأمر القلبي لكونه أشرف أجزاء الإيمان، [و] لابدّ لنفي ذلك من دليل، فتدبّر[٣].

قوله: وعطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى.

أقول: يجوز أن يكون الإيمان في تلك المواضع محمولاً على المعنى اللغوي[٤] كما في قوله: ﴿وَمَآ أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ﴾[٥]، لابدّ لنفي ذلك من دليل، بل نقول: إنّ المعطوف عليه في تلك المواضع الأعمال الصالحة لا مطلق العمل، وحينئذ لا نسلّم لزوم عطف الجزء على الكلّ، لأنّ الجزء هو العمل لا بشرط الوحدة والتعدّد، والمعطوف عليه هو المتعدّد، وهذا نظير ما ذكره[٦] أرباب المعقول في المفهوم المعتبر بالاعتبارات الثلاث من أنّ الحيوان إذا اعتبر لا بشرط شيء فهو حينئذ

---

١. المجادلة: ٢٢.

٢. «ل»: ـ فتدبّر، وفي «ع» عليه شطب.

٣. «ج، ك، م، هـ»: ـ فتدبّر.

٤. في هامش «ع»: وهو التصديق لا الاصطلاحي المركّب منه ومن غيره، «١٢ منه».

٥. يوسف: ١٧.

٦. في هامش «ع، م، ج، هـ»: ومن إفادات بعض طلبة الهند أنّ العمل في الآية مقيّدة بكونه صالحاً وقيده الشعر (ظ) بكونه على وفق مقتضى الحقّ فكيف يقال: إنّ الجزء هو العمل لا بشرط شيء. قلت: قد ذكرنا أنّ الجزء هو العمل لا بشرط شيء من الوحدة والتعدّد، فقال: إنّ الشيء في قوله: لا بشرط شيء نكرة في سياق النفي فيفيد أن لا يكون شرط شيء أصلاً فالتخصيص بحكم وهذا دليل على أنّه... فتدبّر «هـ منه».

محمول على الإنسان وليس جزؤه ولا عينه، وإذا اعتبر بشرط لا شيء فهو[١] جزؤه لا عينه ولا محمول عليه، وإذا اعتبر بشرط شيء فهو عينه لا جزؤه ولا جنسه، وسيجيء لهذا مزيد توضيح في تفسير قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ﴾[٢] الآية فانتظر.

قوله: وقرنه بالمعاصي فقال: ﴿وَإِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا﴾[٣].

فيه أنّ هذا يدلّ على خروج الأعمال عن الإيمان، ولا يدلّ على خروج الإقرار، والمدعى أنّه التصديق وحده.

[المراد بالغيب]

قوله: وهو المراد[٤] [به] في هذه الآية.

قال المحشّي الفاضل: فيه بحث، لأنّ الظاهر أنّه[٥] محمول[٦] على عمومه، والإيمان خاصّ وهو الإيمان الشرعي أو اللغوي المقيّد[٧] بإخبار[٨] النبي صلى الله عليه وآله[٩].

وأقول: إنّ ما ذكره خلاف الظاهر، بل الظاهر من نفي علم غيره تعالى بالغيب في الآية السابقة[١٠]، وجعْل الغيب في هذه الآية مفعول ﴿يُؤْمِنُونَ﴾ بواسطة الباء المفيد لتعلّق العلم بالغيب أنّ المراد هاهنا ما ذكره المصنّف[١١]، والله أعلم بأسرار كلامه.

ثمّ قال: أقول: والله أعلم يحتمل أن يراد بـ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ أهل الكتاب

---

١. من «حينئذ محمول على» إلى هنا سقط من «ج، ل».

٢. البقرة: ٢٥.

٣. الحجرات: ٩.

٤. في هامش «ع»: أي المراد بالغيب في الآية القسم الخفيّ من الغيب «١٢».

٥. في هامش «ع»: أي الغيب «١٢».

٦. في المصدر: ـ محمول.

٧. «م»: للمقيّد.

٨. في هامش «ع»: أي التصديق بأخبار النبي صلى الله عليه وآله بالغيب «١٢».

٩. **حاشية عصام**، المخطوط، ٢٩ ـ ٣٠.

١٠. أي ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾.

١١. في هامش «ع»: أي المراد القسم الثاني من الخفي وهو الذي نصب عليه دليل إلى آخره «١٢».

الذين آمنوا بمحمّد ﷺ قبل وجوده، وبـ ﴿**ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ**﴾ غير أهل الكتاب، فإنّهم يؤمنون بما خصّ محمّداً ﷺ من غير أن يسمعوه قبله؛ فيكون ﴿**وَمَآ أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ**﴾ حالاً مـ ﴿**مَّآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ**﴾ و[١] عطفاً عليه، فأحسِن التأمّل وأتقن التحمّل[٢]، انتهى.

وأقول: تأمّلنا وتحمّلنا وما احتملنا ما ذكره من الاحتمال، فإنّ ذلك إنّما يلائم أنّ لو أتى بصيغة الماضي وقيل: الذين آمنوا بالغيب، وذلك ظاهر جدّاً، والأوجه ما نقله فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير عن علماء الشيعة من أنّ المراد بالغيب المهدي المنتظر الذي وعد الله [به] في القرآن والخبر، أمّا القرآن فقوله تعالى: ﴿**وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ**﴾[٣]، وأمّا الخبر فقوله عليه السلام: لو لم يبق من الدنيا إلّا يوم واحد لطوّل الله ذلك اليوم حتّى يخرج رجل من أهل بيتي اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً[٤]، انتهى.

ولعلّه نقله من كتاب إكمال الدين من تأليفات الشيخ الأجلّ محمّد بن علي بن بابويه نزيل الري بإسناده عن يحيى بن أبي القاسم قال: سألت الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿**الٓمٓ * ذَٰلِكَ ٱلْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ**﴾[٥] فقال: المتّقون شيعة عليّ عليه السلام وأمّا الغيب فهو الحجّة الغائب[٦]، وشاهد ذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَيَقُولُونَ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلَّهِ فَٱنْتَظِرُوٓا إِنِّى مَعَكُمْ مِنَ ٱلْمُنْتَظِرِينَ**﴾[٧].

قال صاحب الإكمال: ولقد كلّمني بعض المخالفين في معنى هذه الآية فقال:

---

١. في المصدر: أو.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٣٠.
٣. النّور: ٥٥.
٤. **تفسير الرازي** ٢٨/٢.
٥. البقرة: ١ ـ ٣.
٦. في النسخ: الغائبة.
٧. يونس: ٢٠.

معنى قوله عزّ وجلّ: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ أي بالبعث[١] والنشور وأحوال القيامة، فقلت له: لقد[٢] جهلت في تأويلك، وضللت في قولك؛ فإنّ اليهود والنصارى وكثيراً من فرق المشركين والمخالفين لدين الإسلام يؤمنون بالبعث والنشور والحساب والثواب[٣] والعقاب، فلم يكن الله تبارك وتعالى يمدح[٤] المؤمنين بمدحة قد شركهم فيها فرق الكفر والجحود، بل وصفهم [الله] عزّ وجلّ [ومدحهم] بما هو لهم خاصّة، لم يشركهم فيه أحد غيرهم، ولا يكون الإيمان إيماناً صحيحاً من مؤمن إلّا من بعد علمه بحال من يؤمن به، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِلَّا مَنۡ شَهِدَ بِٱلۡحَقِّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾[٥] فلم يوجب لهم صحّة ما يشهدون [به] إلّا من بعد علمهم، ثمّ كذلك لن ينفع إيمان[٦] من آمن بالمهدي القائم عليه السلام حتّى يكون عارفاً بشأنه في حال غيبته[٧]، انتهى.

وهو مذكور أيضاً في تفسير الشيخ أبي الفتوح الرازي حيث قال: در تفسير اهل بيت عليهم السلام مى‌آيد كه مراد به غيب مهدى امت است كه غايب است از ديدار خلقان، وموعود است در اخبار و قرآن، امّا در قرآن في قوله تعالى[٨]: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾[٩] الآية، وامّا اخبار بسيارست[١٠]، منها قوله عليه السلام: لو لم يبق من الدنيا إلّا يوم واحد، الحديث[١١].

قوله: لما روي أنّ[١٢] ابن مسعود إلى آخره.

أقول: الذي يخطر بالبال في وجه دلالة هذه الرواية على أنّ ابن مسعود حمل

---

١. «ج، ك، م»: ـ بالبعث.
٢. «م»: ـ لقد.
٣. «م»: ـ والثواب.
٤. في المصدر: ليمدح.
٥. الزّخرف: ٨٦.
٦. في النسخ: الإيمان.
٧. **إكمال الدين وإتمام النعمة**، ١٨ ـ ١٩.
٨. «م، ه»: ـ في قوله تعالى.
٩. المائدة: ٩؛ الفتح: ٢٩؛ النّور: ٥٥.
١٠. في المصدر و«ل، ه»: است.
١١. **روض الجنان وروح الجنان** ١/ ١٠٤.
١٢. «ج، ك»: ـ أنّ.

زماننا واندرست كما في هذا اللفظ، ولمّا كان ذلك[١] باطلاً بإجماع المسلمين علمنا أنّ ذلك الاشتقاق باطل[٢].

وحاصل الجواب أنّ صاحب الكشّاف بيّن المعنى اللغوي، وهذا المعنى ما خفي وما اندرس عند أهل اللغة، إلّا أنّه لمّا غلب واشتهر استعمال صلّى في المعنى الشرعي المنقول عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم بالتواتر صار استعماله في المعنى اللغوي مهجوراً، واشتهاره في المعنى الثاني مع عدم اشتهاره في المعنى الأوّل لا يقدح في نقله عنه.

[معنى الرزق]

قوله: الرزق في اللغة الحظّ.

فهو بالمعنى المصدري إخراج حظّ إلى آخر، وشاع استعماله في إعطاء الله الحيوان ما ينتفع به، كذا في حاشية السيّد المحقّق على الكشّاف[٣].

وما ذكره المصنّف من أنّه تخصيص الشيء بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به عامّ شامل للحرام أيضاً كما زعمه الأشعري، والأوّل مخصوص بالحلال كما هو تحقيق المعتزلة والإمامية؛ إذ إعطاء[٤] الله ما ينتفع به[٥] لا يكون إلّا حلالاً على ما هو قاعدة التحسين العقلي.

وقد يستعمل الرزق بمعنى المرزوق وهو على ما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان لينتفع به، فيخرج ما لم ينتفع به، وإن كان السوق للانتفاع، ولذلك يقال لمن ملك شيئاً وتمكن من الانتفاع به[٦] ولم ينتفع

---

١. «هـ»: ـ ذلك.
٢. **تفسير الرازي** ٢ / ٢٩، مع مغايرات طفيفة.
٣. **الحاشية على الكشّاف**، ١٣٢.
٤. «ك»: عطاء.
٥. «ك»: ـ به.
٦. «هـ»: ـ به.

أنّ ذلك لم يصر رزقاً له[١].

والظاهر أنّ الرزق بهذا المعنى أيضاً يكون حلالاً، لأنّ سوق الله الحرام للانتفاع قبيح، والرازق بهذا المعنى هو الله تعالى وحده.

وقول المحقّق الطوسي طيّب الله مشهده في التجريد: إنّ الرزق ما صحّ الانتفاع به[٢]، تعريف للرزق بمعنى المرزوق كما لا يخفى.

وقال السيّد المحقّق في شرح المواقف في مبحث أسماء الله تعالى: الرازق يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل[٣]، وهذا المعنى مطابق لما نقلنا عنه أوّلاً.

قوله: و[أمّا] المعتزلة لمّا استحالوا على[٤] الله تعالى [أن يمكّن من الحرام ... قالوا: الحرام ليس برزق] إلى آخره.

أقول: تحرير محلّ النزاع وتوضيح المرام أنّ الإضافة إلى الله تعالى معتبر في مفهوم الرزق باتّفاق الفريقين، فالأشاعرة ومن يحذو حذوهم من القائلين بأن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله قالوا: فلا رازق إلّا الله وحده، فإنّ جميع الممكنات الموجودة مستندة إلى الله تعالى عندهم، والمرزوق[٥] الحرام[٦] من جملة الموجودات، فهو مخلوق الله تعالى، كما أنّ الكفر والإيمان مخلوقان له تعالى عندهم، فيكون الحرام رزقاً، لأنّه من الله تعالى.

---

١. في النسخ: يصرنا أو ما أشبهه. وأثبتناه حسب **شرح المقاصد** ٢/١٦٢.

٢. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** للعلّامة الحلّي، ٤٦٢.

٣. **شرح المواقف** ٨/٢١٤.

٤. في النسخ: من. وهكذا سيأتي في الشرح.

٥. «ك»: الرزق.

٦. في هامش «ع، ج، م»: قال في **كنز الفوائد** [٢٩٠]: أمّا المغتصبات فليست بأرزاق لغاصبيها ولا ملّكهم الله تعالى إيّاها، وإنّما يسمّى أرزاقاً لهم على المجاز من حيث إنّها من الأشياء التي خلقها الله تعالى ليغتذى بها مثلاً «١٢ منه».

وأمّا العدلية القائلون بأنّ العبد خالق لأفعال نفسه تنزيهاً له تعالى عن خلق الظلم والكفر وسائر القبائح فقالوا: الحرام ليس برزق، لأنّه تعالى ليس بخالق الحرام بل الموجد له هو العبد، قالوا: فلا يكون الحرام رزقاً.

وأمّا ما ذكره المصنّف من بناء كلام المعتزلة على أنّهم استحالوا من الله تعالى تمكين الحرام فليس في الكشّاف ولا في غيره من كتب المعتزلة والإمامية عنه عين ولا أثر، بل هم قد صرّحوا بأنّ الاقتدار[١] والتمكين في جميع أفعال العباد مستند إلى الله تعالى إمّا ابتداء وإمّا بواسطة، فتدبّر.

هذا واعترض صاحب الانتصاف بأنّ المعتزلة أثبتوا خالقاً غير الله ورازقاً غيره، وقد قال الله تعالى: ﴿**هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُمْ**﴾[٢] الآية.

وأجاب عنه العلّامة الرازي في حاشية الكشّاف بأنّه من أين يلزم من قولهم إنّ الرزق إنّما هو الحلال دون الحرام إثباتهم لخالق رازق غير الله تعالى، وهم وإن قالوا بأنّ العبد موجد لأفعاله لم يسمّوه خالقاً؛ لأنّ الخلق إيجاد الفعل مطابقاً للمصلحة من غير عسر.

وكذا لم يقولوا بإثبات الرازق[٣] كما أنّ صاحب الانتصاف يقول: بأنّ العبد مكتسب لأفعاله ولا يسمّيه رازقاً، اللّهمّ إلّا أن يكون جهمي المذهب.

وأمّا قوله: ﴿**هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ**﴾ فإنّما يتمّ حجّة له لو لم يتقيّد بقوله: ﴿**يَرْزُقُكُمْ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ**﴾، وأيضاً فقد قال الله تعالى ﴿**فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ**﴾[٤] فلو لم يكن في الخارج خالق غيره لما صحّ ذلك؛ كما لم يصحّ أن

---

١. «م»: الإقدار.

٢. فاطر: ٣. وفي «هـ» زيادة ﴿**مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ**﴾.

٣. في هامش «ع، هـ، م، ج»: مع أنّه قد وقع إطلاق الرازق على العباد في قوله تعالى في سورة النّساء [٨] ﴿**وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُولُوا ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَامَىٰ وَٱلْمَسَاكِينُ فَٱرْزُقُوهُمْ مِنْهُ**﴾ الآية، ويفهم منه أنّ النفع الذي يصل منّا إلى أحد يسمّى رزقاً، فتدبّر «١٢ منه».

٤. المؤمنون: ١٤.

يقال: فتبارك الله أحسن الآلهة لما لم يكن في الوجود إله غيره.

قوله: ألا يرى أنّه تعالى أسند الرزق [هاهنا إلى نفسه] إلى آخره.

هذا في الحقيقة دليلان من المعتزلة على أنّ الحرام ليس برزق؛ لكن المصنّف ما حرّره حقّ[١] التحرير، والوجه لا يخفى على الخبير، وحقّ التحرير أن يقال: ألا ترى أنّه تعالى أسند الرزق هاهنا إلى نفسه، والحرام لا يستأهل أن يضاف إلى الله تعالى، وأنّه تعالى مدحهم بأنّهم ينفقون، ولا مدح على إنفاق الحرام؛ فتدبّر.

قال بعض مشايخ الإمامية[٢] في كتابه الموسوم بكنز الفوائد: الدليل على أنّ الله تعالى لم يرزق عباده[٣] ما اغتصبوه إخباره بأنّهم ظالمون فيه وأنّه يعاقبهم عليه، قال الله جلّ اسمه[٤]: ﴿**ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ ٱلْيَتَامَىٰ ظُـلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا**﴾[٥] وأمره سبحانه بقطع يد السارق في قوله: ﴿**وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ ٱللهِ**﴾[٦]، ولو كان الغاصب قد أخذ ما رزقه الله تعالى على الحقيقة لكان المطالب له بردّ ما أخذه ظالماً له، ولم يجز في العدل أن يعاقب عليه في الدنيا والآخرة، بل كان يكون ممدوحاً على تصرّفه فيه[٧] وإنفاقه له؛ كما مدح الله تعالى من أنفقه من حلّه فقال: ﴿**إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * أُولَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ**﴾[٨]، فجعل إنفاق الرزق من صفات

---

١. في هامش «ج، ع»: لأنّ قوله: فإنّ إنفاق الحرام لا يوجب المدح من جملة مقدّمات الدليل أنّها تنافي الواقع وهو قد خلطه مع ما قبله «١٢ منه».

٢. هو الشيخ الفاضل أبو الفتح محمّد بن علي الكراجكي الواسطي.

٣. في المصدر: لم يرزقهم.

٤. في المصدر: تعالى.

٥. النّساء: ١٠.

٦. المائدة: ٣٨.

٧. «م، هـ»: ـ فيه.

٨. الأنفال: ٢ ـ ٤.

المؤمنين، فلمّا لم يكن للغاصبين إنفاق ما اغتصبوه وكانوا مذمومين عليه معاقبين على تصرّفهم فيه دلّ ذلك على أنّ الله تعالى لم يرزقهم إيّاه في الحقيقة؛ و[١] إذا لم يكن رزقاً للغاصب فهو رزق للمغصوب[٢] وإن حيل بينه وبينه[٣]، فتدبّر.

قوله: وأصحابنا جعلوا الإسناد للتعظيم والتحريض [على الإنفاق] إلى آخره.

يعني أنّ أصحابنا أجابوا عن وجهي المعتزلة أمّا عن الأوّل فحيث جعلوا الإسناد إليه تعالى للتعظيم والتحريض على الإنفاق، وأمّا عن الثاني فحيث جعلوا الذمّ لتحريم ما لم يحرّم.

أقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ الإضافة المفيدة لتعظيم المضاف[٤] إنّما هو في الإضافة الاصطلاحية كما في «بيت الله» و«كتاب الله» و«ناقة الله» ونظائرها على ما ذكر في كتب المعاني، وأمّا إضافة الفعل إلى الضمير كما في «رزقنا» فليس إضافة اصطلاحية، ولم نجد في كلام من يعبأ به أنّ مثل هذه الإضافة[٥] مفيدة للتعظيم؛ وكيف يدّعي ذلك ونحن نعلم استواء قوله: (رزقنا) مع قولنا: (ضربت) و(قتلت) وغيرهما من الأفعال التي لا يخطر من إسناده إلى فواعلها تعظيم بالبال؛ كما يشهد به الذوق السليم المقيم على حاق الاعتدال، غير مبالٍ بالأشاعرة وأهل الاعتزال، والله أعلم بحقائق الأحوال والأقوال.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الدلالة على التحريض أولى بأنّ يكون من فروع توجيه المعتزلة، وذلك لأنّ انفهام التحريض من المدح المأخوذ في توجيه المعتزلة هو الظاهر، وانفهامه من توجيه الأشاعرة خفيّ جدّاً كما اعترف به الخطيب الكازروني الشافعي في حاشية هذا المقام، والمصير إلى الظاهر كاف في الاستشهاد على ما

---

١. «م»: ـ و.

٢. «م»: ـ فهو رزق للمغصوب.

٣. **كنز الفوائد**، ٢٩٠.

٤. «م»: المضاف إليه.

٥. في هامش «ج، ع، ه»: نعم يمكن استفادة التعظيم لله تعالى من إيراد ما يدلّ على الجمع، أعني ضمير المتكلّم مع الغير في قوله رزقنا بدل قوله رزقت، وأين هذا من ذلك، فافهم «١٢ منه».

شهد به المحشي الفاضل[١] في هذا المقام أيضاً، فتأمّل.

قوله: وتمسّكوا بشمول[٢] الرزق له بقوله عليه السلام في حديث عمر[و] بن قرّة [لقد رزقك الله طيّباً فاخترت ما حرّم الله عليك من رزقه مكان ما أحلّ الله لك من حلاله[٣]] إلى آخره.

أقول: هذا الحديث ممّا لا يقرّ به عيونهم؛ لأنّه بعد تسليم صحّة سنده مطعون في متنه بتصرّفهم فيه، وتبديل قوله حرامه بقولهم من رزقه نصرة للمذهب، كما فعله كثير منهم على ما يشهد به خاتمة كتاب الترغيب والترهيب[٤] للمنذري الشافعي، ويدلّ عليه مقابلته بقوله: أحلّ الله لك من حلاله، فإنّ مقابلة ذلك بقوله: (حرّم الله عليك من حرامه) هو الظاهر اللائق باختيار الفصيح، فضلاً عن أفصح الفصحاء وسيّد البلغاء عليه الصلاة والسلام.

على أنّه يتوجّه عليه ما ذكره المحشّي الفاضل من أنّه لم يدلّ على أنّه رزق لمن حُرِّم عليه، فليكن رزقاً لمن أحلّ له، وما ذكر في دفعه من أنّه الظاهر الكافي للاستدلال، فمدفوع[٥]، بأنّ ظهور ذلك إنّما يسلّم لو لم يقيّد تعلّق حرّمته بالمخاطب، ولم يقل ما حرّم الله عليك من رزقه بأن قال: ما حرّم الله من رزقه وليس فليس، تأمّل.

قوله: وبأنّه لو لم يكن الحرام[٦] رزقاً لم يكن المتغذّي به طول عمره مرزوقاً،

---

١. «ك» زيادة: التفتازاني.
٢. في المصدر: لشمول.
٣. وانظر: للحديث: **سنن ابن ماجة** ٢ / ٨٧٢: ٣٦١٣؛ **المعجم الكبير** ٨ / ٥١؛ **مسند الشاميين** ٤ / ٣٩١؛ **أسد الغابة** ٤ / ١٢٧.
٤. لعلّ المصنّف قصد التصرّف والتحريف بشكل عام لا خصوص هذا الحديث، فلاحظ كتاب **الترغيب** ٥٦٧٤، باب ذكر الرواة المختلف فيهم المشار إليهم في هذا الكتاب.
٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٣١ وفيها: الكافي للاستشهاد.
٦. لفظة الحرام لم ترد في المصدر، والظاهر أنّ المصنّف زادها للإيضاح.

وليس كذلك لقوله تعالى إلى آخره.

فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ مقدّم الشرطية[١] يجوز أن يكون محالاً لاحتمال أن لا يتحقّق من يتغذّى بالحرام طول عمره، والمحال قد يستلزم المحال.

إن قلت: القول بجواز محالية عدم كون الحرام رزقاً ينافي مقصود المعتزلة والإمامية، فإنّ عدم كون الحرام رزقاً هو الحقّ المطابق لما في نفس الأمر عندهم فكيف يجوز كونه محالاً.

قلت: المانع لا مذهب له كما تقرّر واشتهر.

وأمّا ثانياً: فلأنّ بطلان التالي ممنوع[٢]، وغاية ما لزم من الآية أن يكون[٣] تقدير الرزق من الله تعالى، ولا يلزم من ذلك أن يكون[٤] كلّ دابّة مكتسبة للرزق أو موصوفة بالمرزوقية.

وقد يقال: الملازمة أيضاً ممنوعة؛ لأنّ المتغذي بالحرام مرزوق، لأنّه[٥] تعالى قد ساق إليه كثيراً من المباح، إلّا أنّه أعرض عنه لسوء اختياره، وآثر الحرام عليه، وليس معنى الرزق هو ما ينتفع به بل ما يمكن الانتفاع به، وقد كان أكل الحرام متمكّناً من الانتفاع بما أحلّ الله له من وجوه المكاسب، على أنّه[٦] منقوض بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً فجوابكم جوابنا[٧].

---

١. في هامش «ع»: أي مقدّم الشرطية المدلول عليها بقول المصنّف لو لم يكن الحرام رزقاً «١٢ منه».

٢. في هامش «ع، ج، هـ، م»: لا يخفى أنّ مآل السند المذكور في منع بطلان التالي والمذكور في منع الملازمة متّحد فيرد على الأوّل ما يرد على الثاني والدفع الدفع تدبّر «١٢ منه».

٣. في هامش «ع»: أي ساقه إليه وأوصله إليه «١٢».

٤. «م»: ـ أن يكون.

٥. «م، هـ»: لأنّ الله.

٦. في هامش «ع، ج، هـ، م»: أي المقدّمة المفهومة من قول المصنّف لو لم يكن الحرام رزقاً لم يكن المتغذّي به طول عمره مرزوقاً وهي أنّ كلّ دابّة يجب أن يكون مرزوقاً من الله تعالى منقوض بمن مات ولم يأكل إلى آخره «١٢ منه».

٧. في هامش «ع، ج، هـ، م»: يعني إن أجابوا بأنّ من مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً كان منتفعاً في رَحِم أُمّه

وأجاب المحشّي الرومي عن الأخيرين[١] فقال: أقول: الجواب[٢] أمّا عن الأوّل فهو أنّ المفروض مرزوق هو الصبي قبل البلوغ وقبل أن يصير أهلاً للاكتساب، ولو كان بالغاً قادراً نفرض أنّه لم يُسَق إليه شيئاً من المباح، فإن قيل: فحينئذ يكون مضطرّاً فيباح له ذلك، قلنا: قد تقرّر في الأُصول أنّ المحرّم[٣] والحرمة باقيان في صورة الاضطرار، وأمّا عن الثاني فهو أنّ معنى الآية والله أعلم ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ﴾ يتّصف بالمرزوقية ﴿إِلَّا عَلَى ٱللهِ رِزْقُهَا﴾[٤]، كما قالوا معنى قولهم كلّ حيوان يذبح بالسكّين كلّ حيوان يتّصف بالذباحة لئلّا يندرج السمك، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ فرض ذلك في الصبي ممّا لا يجدي، بل هو ممّا يضحك منه الصبيان، ضرورة أنّ ما يأكله الصبي من الحرام حال رفع القلم عنه وعدم بلوغه أهليّته للاكتساب يكون حلالاً بالنظر إليه؛ لأنّ الحرام هو المزجور عنه المتوقّع عليه المؤاخذة كما صرّح به القاضي الأرموي في التحصيل، وغيره في غيره، وصرّحوا بأنّ أفعال البهائم والصبيان لا تتّصف بذلك، كما أنّ الحال في سائر ما لم يعلم البالغ كونه حراماً وما يأكله عند المخمصة كذلك[٥].

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما زعم تقرّره في الأُصول من أنّ المحرّم والحرمة باقيان في صورة الاضطرار غير مسلم، وإلّا لزم اجتماع الضدّين على ما ذهب إليه البعض، ويشدّ عضد ما ذكرناه ما ذكره الشارح العضد في باب العزيمة والرخصة من أنّ دليل الحرمة إذا بقي معمولاً به وكان التخلّف عنه لمانع طارئٍ في حقّ المكلّف لولاه

⇦ بالغذاء الحاصل في الرحم فيكون مرزوقاً، كان للمعتزلة أن يجيبوا بأنّ من أكل الحرام طول عمره كذلك في رحم أُمّه فيكون ممّن رزقه الله تعالى «١٢ منه».

١. في هامش «ع»: منع الملازمة والنقض المذكور في العبارة «١٢».

٢. «ج»: ـ الجواب.

٣. في هامش «ع»: وهو الدليل «١٢».

٤. هود: ٦.

٥. انظر: **الفرق بين الفرق** لعبد القاهر البغدادي، ٣٠٦؛ **المحصول** للرازي ١/ ١٠١.

لثبت الحرمة في حقّه فهو الرخصة وإلّا فالعزيمة انتهى.

وقال الأبهري المشارك له في تأليفاته في الحاشية: إنّ قوله وكان التخلّف لمانع يدلّ على أنّ حكم الحرمة لم يبق في محلّ الرخصة، لأنّ حكمه إمّا وجوب أو ندب أو إباحة، فلو كانت الحرمة فيه باقية لزم اجتماع المتضادين، انتهى.

وبالجملة المخالف في ذلك ليس إلّا الحنفية، وأمّا من عداهم من المالكية والشافعية ومنهم المصنّف فلم يقولوا بذلك.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكره لدفع النقض من التخصيص في معنى الآية يهدم أساس ما تمسّك به المصنّف من القياس الشرطي المذكور، وذلك لأنّه استدلّ على بطلان تاليه بالآية المذكورة، ومن البيّن أنّ الآية إنّما تدلّ على بطلان ذلك لو أُبقيت على عمومه، وأمّا لو خصّ الدابّة المذكورة فيها بالدابّة المتّصفة بالمرزوقية وجوّز أن يكون هناك دابّة غير متّصفة بالمرزوقية كما فعله هذا المحشّي فللمعتزلي أن يعود ويقول: إنّ بطلان اللازم حينئذ غير مسلّم؛ إذ الآية إنّما دلّت على أنّ الدابّة المتّصفة بالمرزوقية يكون على الله رزقها، ولا نسلّم أنّ الدابّة المتغذية بالحرام طول عمرها[ا] متّصف[ة] بالمرزوقية تأمّل، فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقّة.

قوله: وليس كذلك لقوله تعالى: ﴿**وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا**﴾[1].

قال المحشّي الخطيب فيه: إنّه لا يلزم من الآية أن يكون الحرام رزقاً، نعم يلزم منها على تقدير عدم كون الحرام رزقاً أن لا يكون في العالم شخص مغتذ بالحرام طول عمره، والجزم بوجوده غير محقّق، نعم لو ثبت وجود شخص كذلك ثبت ما ذكروه[2] من أنّ الحرام رزق، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ المستدلّ ليس يناقض حتّى يورد عليه بأنّ ما ذكرته من مادّة النقض ليس بمتحقّق، بل قد استدلّ بقياس شرطي، والشرطية قد يصدق من

---

١. هود: ٦.

٢. «ج»: ما ذكره.

مقدّم صادق وتال كاذب، وقد يصدق مع كذبهما معاً، كما في قولنا: إن كان زيد حماراً كان ناهقاً، والحاصل أنّ إتمام الدليل لا يتوقّف على تحقّق تلك المادّة، بل يكفي فيه الفرض ولو كان المفروض محالاً؛ إذ ملخّص الكلام أنّ المادّة المذكورة لو وجد يكون محكوماً عليه بالمرزوقية اتّفاقاً، مع أنّه على مذهب المعتزلة يلزم أن لا يكون مرزوقاً، ولا يحتاج في ذلك إلى دعوى تحقّق تلك المادّة، كما لا يخفى.

قوله: شقيقها.

أي أُختها وهي الصلاة من حيث أنّ كلّاً منهما من أركان الإسلام، وأنّ الصلاة أصل العبادات البدنية، والزكاة أصل العبادات المالية، والمراد بالاقتران ذكر إحداهما بعد الأُخرى في كثير من مواضع الكتاب والسنّة.

قيل: فإن قلت: لم لا يجوز أن يراد بالصلاة أيضاً أعمّ من أن يكون فرضاً أو نفلاً.

قلت: الصلاة بعد الشروع يصير فرضاً عند البعض، ولعلّ الذي فسّر الإنفاق بالفرض من ذلك البعض، انتهى.

وأقول: لا السؤال شيء ولا الجواب، أمّا الأوّل: فلأنّه لا دلالة في كلام من فسّر الإنفاق بالزكاة بقرينة اقترانه بالصلاة على أنّه لا يجوز حينئذ أن يكون المراد من الصلاة ما هو أعمّ من الفرض والنفل، وإنّما مقصوده[1] أنّ ذكر الإنفاق مقترناً بالصلاة يدلّ على أنّ المراد به الزكاة، ولا يقدح في ذلك كون الصلاة المذكورة معها عامّاً أو خاصّاً.

وأمّا الثاني: فلأنّ القائل بأنّ صلاة النفل بعد الشروع فيها يصير واجباً غير متحقّق في شيء من المذاهب الأربعة بل الخمسة، نعم قالوا: يجب إتمام صلاة النفل بعد الشروع فيها؛ بناء على ورود النهي عن إبطال العمل في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ**﴾[2]، والفرق بيّن بين وجوب الصلاة وبين وجوب إتمامها، فتدبّر.

١. «ك»: إنّما هو مقصوده.
٢. محمّد: ٣٣.

قوله: فكأنّه قال: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ عن الشرك والذين آمنوا من أهل الملل.

جواب سؤال مقدّر، كأنّه قيل: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ ـ الآية ـ داخل في المتّقين فكيف يعطف عليه؟ فأجاب بأنّ المراد بالمتّقين المتّقون عن الشرك؛ فلا يدخل الذين آمنوا من أهل الكتاب فيهم.

وحينئذ لقائل أن يقول: هم أيضاً متّقون عن الشرك، والجواب أنّ الذي فهم من كلامه أنّ المراد من المتّقين عن الشرك الذي كانوا مشركين ثمّ يتّقون.

قال المحشّي الخطيب لقائل أن يقول: أهل الكتاب داخلون في المشركين لما سيجيء في كلام المصنّف في تفسير قوله[1] تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا﴾ إلى قوله ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[2] إنّ هذا تعريض بأنّهم مشركون، انتهى.

أقول: سيجيء منّا هناك بيان أنّ استفادة هذا التعريض في محلّ الخفاء، نعم يتوجّه ما ذكره على المصنّف إلزاماً، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنْزِلَ مِنْ ...﴾ (٤)]

[كيفية نزول الكتب الإلهية وإنزالها]

قوله: ولعلّ نزول الكتب الإلهية على الرسل إلى آخره.

اعلم أنّ في كيفية النزول والإنزال أقوال:

قيل: نزوله هو ظهوره، مستنداً بما يسمع من العرب حيث يقول: أنزل فلان سي[3] سوراً أي أظهر فنزوله هو ظهوره بالقلم في اللوح المحفوظ.

وقيل: هو انتقاله من اللوح المحفوظ جملة إلى السماء الدنيا في ليلة القدر وإملاء جبرئيل عليه السلام على السفرة وتنزيله إتيان جبرئيل عليه السلام به منجماً وتلاوته على

---

١. في هامش «ع»: في سورة آل عمران.
٢. آل عمران: ٦٧.
٣. هذا اللفظة تردّدت في النسخ بين ما أثبتناه وبين (بني) و(يبني) وما شاكلها، ولم أعرف مصدر المصنّف.

رسولنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم في ثلاث وعشرين سنة.

وقيل: إنّ الله تعالى علّم جبرئيل كلامه بخلقه فيه، ثمّ نزل جبرئيل إلى الأرض به وعلّم نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم، وإلى هذا ينظر قول المصنّف قبيل ذلك حيث قال: وهو إنّما يلحق المعاني بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها.

وقد يقال: المراد من حركتها وانتقالها ما عليه الصوفية وهو الظهور بأمر (كن) بعد الكمون في مواطن الخفاء، هذا خلاصة ما قيل في النزول على ما لخّصه بعض الأعاظم في بعض مصنفاته.

وقال فيه أيضاً: إنّه يمكن تفسير النزول بوجوه وجهية[١]:

منها أنّ النزول كثيراً ما يطلق عرفاً على الحصول في المنزل، والمنزل هو الذي يكون فيه قرار واستقرار، فإنّ المسافر يمرّ على مواضع فكلّ موضع استقرّ فيه يقال: إنّه منزله، ولا يلزم البلوغ إليه من علو، بل قد يكون أعلى وأرفع من سائر مواضع مرّ عليها وقد يساويها، فكلام الله تعالى إذا بلغ إلى النبي صلى الله عليه وآله فقد بلغ إلى منزل يستقرّ فيه، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله يعلمه ويحفظه ويطمئن به، ولا يمرّ هو عليه، ولا يمرّ عليه هو، وليس له هذا القرار والاستقرار في مواضع قبل هذا، بل كأنّه شيء قد يمرّ على المواضع للمرور لا للقرار كمرور المسافر، فكأنّه قبل البلوغ إلى قلب[٢] النبي صلى الله عليه وآله لم يبلغ إلى منزل.

ومنها أنّه تعالى أوجد الكلام ليبلغه إلى النبي صلى الله عليه وآله، فقلب النبي صلى الله عليه وآله وروحه منزله، والذي تخلّى[٣] للبلوغ إلى منزل[٤] فبلغ إليه كان نازلاً في منزله، وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية: به جاى خود رسيد.

ومنها أنّه تعالى بكمال علمه وقدرته يعلم النبي صلى الله عليه وآله كلامه، فهو العليم المعلّم

---

١. في النسخ: وجهته.

٢. «ك»: منزل.

٣. «ك»: تحلّى.

٤. «ك»: منزله.

وقد على مكانُه ومنزلُه، والنبي ﷺ متعلّم، والمتعلّم الذكي في محضر المعلَّم المعتني بشأنه مستفيد متنزل عنه، فيستفيد بقوّته القدسية ما أراد المعلّم أن يفيده بسرعة كبرق لامع ونور ساطع، فما استفاده نزل على قلبه من منزلة عالية، وإبلاغ الملك موافق له لا أنّه لا يعلمه إلّا بعد هذا الإبلاغ، وليس النزول بتوسط الملك، انتهى.

واعترض عليه السيّد المحقّق فخر الدين الأسترآبادي[1] من أجلاء تلامذته بأنّه لم يُعرف فائدة إبلاغ الملك على التوجيه الأخير، انتهى.

وأقول: يمكن أن يكون فائدة إبلاغ الملك موافقاً مرافقاً لنزول ما استفاده النبي ﷺ على قلبه تنبيه الناس على أنّ ما استفاده النبي من الوحي إنّما هو من عند الله تعالى، لما روي أنّ الحاضرين في خدمة النبي ﷺ ربّما كانوا يشاهدون آثار نزول جبرئيل عليه السلام ويشاهدون شبحاً ومثالاً منه، بحيث لا يبقى لهم ارتياب في ذلك، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿أُولَـٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ ...﴾ (٥)]

قوله: ومعنى الاستعلاء في ﴿عَلَىٰ هُدًى﴾ تمثيل تمكّنهم [من الهدى] إلى آخره.

يعني أنّ هذه الاستعارة تبعية تمثيلاً، أمّا التبعية فلجريانها أوّلاً في متعلّق الحرف كالظرفية والابتداء والاستعلاء ونحوها وبتبعيتها في الحرف، وأمّا التمثيل فلكون كلّ من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدّة أُمور، لأنّه شبهت حالهم في اتّصافهم بالهدى على سبيل التمكن والاستقرار بحال[2] من اعتلى الشيء وركبه، فيكون

---

١. في **تراجم الرجال** ١/٤٣٣: ٨٠٤: فخر الدين بن أشرف الحسيني الأسترآبادي، كتب شرائع الإسلام بالنجف عام ٩٢٢ ق. وفي آخرها إنهاء كتبها له ظاهراً الشيخ علي بن عبد العالي الكركي، فلعلّه هو، ولعلّ بعض الأعاظم الذي ذكره آنفاً هو علي بن عبد العالي.

٢. «ك»: بحاله.

الصفة بمنزلة المذكور.

وقال المحشّي الفاضل: المراد بقوله (تمثيل تمكّنهم) تشبيه تمكّنهم، وليس المراد أنّه استعارة تمثيلية، وقد نبّه عليه بقوله[١] (ومعنى الاستعلاء) ولم يقل ﴿**عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ**﴾ تمثيل؛ إذ التمثيل لا يكون في المفرد، والتحقيق أنّه لا يجتمع الاستعارة والتمثيل كما يتوهّم[٢] من قوله: تمثيل، ومزيد[٣] تحقيقه في كلام السيّد السند سيّما[٤] في حواشيه على[٥] المطوّل[٦]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره من التنبيه لا يصلح له، كيف وقد صرّح السيّد السند في حواشي المطوّل بعدم الفرق بين مفاد العبارتين حيث قال: ولا يلتبس أيضاً أنّ الاستعلاء من المعاني المفردة كالضرب والقتل ونظائرهما، وكذلك معنى كلمة «على» معنى مفرد، إذ لا نعني[٧] به[٨] في اصطلاح القوم إلّا ما دلّ عليه بلفظ مفرد، وإن كان ذلك المعنى[٩] مركّباً في نفسه، بدليل أن تشبيه الإنسان بالأسد تشبيه مفرد بمفرد اتّفاقاً وإن كان كلّ منهما ذا أجزاء كثيرة، انتهى.

على أنّه يجوز أن يكون العدول عن قوله: معنى «على» إلى قوله: معنى الاستعلاء، للتنبيه[١٠] على ما أشرنا إليه من أنّ الاستعارة في الحرف تقع أوّلاً في متعلّق معناه ثمّ تسري إليه بتبعيته[١١].

وأمّا ثانياً: فلأنّ عدم اجتماع الاستعارة التبعية[١٢] والتمثيل ليس من ظهور الفساد بحيث لا يجوّز ذهاب المصنّف إليه، ويستبعد حمل كلامه عليه، كيف وقد

---

١. من «تمكّنهم تشبيه» إلى هنا سقط من «م».
٢. في المصدر: وهّم.
٣. «ك»: زيد.
٤. في المصدر: – سيّما.
٥. في المصدر: على شرح التلخيص.
٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ٣٤.
٧. «ك»: لا يعني به.
٨. «ل»: ـ به.
٩. «م»: المفرد.
١٠. «ج، ل»: لتنبيه.
١١. «ج»: بتبعيّة.
١٢. «ك»: بالتبعية.

صرّح بجواز اجتماعهما الفاضل اليمني وجماعة من شارحي الكشّاف، بل قد يدّعى أنّه الظاهر من تقرير المفتاح والكشّاف والمصنّف في مواضع عديدة ممّا سيأتي، مع أنّه قد ذكر شيخ الإسلام التفتازاني وغيره من ناصري[١] صاحب المطوّل في إبطال ما حقّقه[٢] السيّد السند ما لا يخفى تقويتها وتأييدها لما[٣] ذكر في المطوّل من جواز الاجتماع.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ المفهوم من قوله: (ومزيد تحقيقه) في كلام السيّد السند أنّه قد حقّق ذلك هذا الفاضل أيضاً في هذا المقام بعض التحقيق من تلقاء نفسه، وأنت خبير بأنّه ليس في كلامه منه عين ولا أثر، فتدبّر.

قوله: وأنّ كلّاً منهما كاف في تميّزهم[٤] بها عن غيرهم.

توضيحه إنّ تكرير اسم الإشارة للتنبيه على أنّهم كما ثبت لهم الأثرة[٥] بالهدى فهي ثابتة بالفلاح، فجعلت كلّ من الأثرتين في تميّزهم بها عن غيرهم بالمثابة التي لو انفردت كفت مميّزة على حيالها[٦]، والحاصل أنّ تكرير أُولئك أفاد اختصاصهم بكلّ واحد منهما على حدة، فيكون كلّ منهما مميّزاً لهم عمّن عداهم، وإذا لم يكرّر لربّما فهم اختصاصهم بالمجموع فيكون المميّز هو لا كلّ واحد.

[معنى ضمير الفصل ودوره في الكلام]

قوله: ويفيد اختصاص المسند بالمسند إليه.

اعترض عليه المحشّي الرومي قائلاً أقول: قد تقرّر[٧] في علم المعاني أنّه إنّما يفيد التخصيص إذا لم يكن الخبر معرّفاً سواء[٨] كان منكّراً أو فعلاً أو ظرفاً نحو زيد

---

١. «م»: في ما جرى.
٢. «ج»: ما حقّه.
٣. «م»: كما.
٤. في المصدر: تمييزهم.
٥. «ك»: الأثر.
٦. «ج»: على حالها.
٧. «ك»: وقد تقرّر.
٨. «م»: باللام سواء.

هو أفضل من عمرو، وزيد هو يقاوم الأسد، وزيد هو في الدار، قال صاحب الكشّاف في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ﴾[١] هو للتخصيص[٢]، وأمّا إذا كان معرّفاً فيحصل التخصيص من التعريف، ويكون الفصل لمجرّد تأكيده، انتهى.

وأقول: أوّلاً إنّ تقرّر ذلك في علم المعاني بمعنى تسليمه والإجماع عليه غير مسلّم؛ كيف وقد ذكر صاحب الكشّاف في هذا المقام ما يدلّ على إفادته القصر فيما إذا كان الخبر معرّفاً أيضاً، وأوضحه الفاضل التفتازاني في شرحه للكشّاف[٣] بأنّه ذكر لضمير الفصل ثلاث فوائد؛ الثالثة إفادة قصر المسند على المسند إليه بشهادة الاستعمال مثل ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ﴾، انتهى.

ثمّ قال: وكلامه أي كلام صاحب الكشّاف مشعر بأنّ مثل هذا التركيب يفيد قصر المبتدأ على الخبر، سواء كان المعرّف باللام مبتدأً أو[٤] خبراً، فقد صرّح بأنّ معنى قوله فإنّ الله هو الدهر أنّ جالب الحوادث هو الله لا غير، فوضع الدهر موضع جالب الحوادث، كما تقول: إنّ أبا حنيفة أبو يوسف، تريد[٥] أنّ النهاية في الفقه أبو يوسف لا غيره، فتضع أبا حنيفة موضع ذلك لشهرته بالتناهي في علمه، كما شهر الدهر عندهم بجلب[٦] الحوادث، وأنّ معنى قوله: فإنّ الله هو الدهر، أنّ الله هو الجالب للحوادث لا غير الجالب، ردّاً لاعتقادهم أنّ الله ليس من جلبها في شيء وإنّ جالبها الدهر، كما لو قلت: إنّ أبا يوسف أبو حنيفة كان المعنى أنّه النهاية في[٧] الفقه لا[٨] المتعاصر، انتهى.

نعم قد ناقش هذا الفاضل فيما ذكره صاحب الكشّاف في المقامين بما لا يسمن

---

١. التّوبة: ١٠٤.
٢. **الكشّاف** ٢/٢١٢.
٣. «ك»: على الكشّاف.
٤. «هـ»: و.
٥. «م، هـ»: يريد.
٦. «ج»: تجلب.
٧. «م»: ـ في.
٨. «ك»: ـ لا.

ولا يغني من جوع، والذي ظهر لي بعد تتبّع كلامهم أنّهم قد اختلفوا في ذلك، وبناء اختلافهم على أنّه هل يجوز اجتماع الأدلّة على مدلول واحد أو[١] لا؟ فمن جوّزه أجاز ذلك، ومن لم يجوّز منع منه وقال: إنّ الخبر إذا عرّف باللام كان الحصر مستفاداً من اللام لا من ضمير الفصل، لأنّ اعتبار اللام مقدّم على اعتبار ضمير الفصل، و[٢] من العجب أنّ السيّد السند قدّس سرّه الشريف مع أنّه منع من ذلك أيضاً في حاشية المطوّل وشرحه للمفتاح صرّح في شرح المفتاح بجواز اجتماع الأدلّة على مدلول واحد كما في قوله تعالى: ﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾[٣].

ثمّ أقول: يمكن أن يكون مراد من قال: إنّ ضمير الفصل لا يفيد القصر إذا كان في الكلام ما يفيده، أنّه لا يفيد ذلك إذا كان في الكلام ما يفيده باعتبار معنى خارج عن مفهومه في نفسه، مثل أن يراد بالخبر المعرّف أنّ المحكوم عليه مسلم الاتّصاف بذلك الخبر معرف به، وقد صرّح بهذا المعنى السيّد السند في هذا المقام من حواشيه على المطوّل وجعله من فروع التعريف[٤] الجنسي حيث قال: وهذا المعنى من فروع التعريف الجنسي، كأنّه لوحظ أوّلاً وقوعه خبراً ثمّ عرّف فصار تعريفه وحضوره في الذهن بحسب هذا الاعتبار لا بحسب مفهومه في نفسه[٥]، انتهى.

وحينئذ نقول: إنّ من قال: إنّ ضمير الفصل في قوله تعالى ﴿**إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ**﴾ لا يفيد القصر، لأنّ في الكلام ما يفيده أراد أنّ المسند إليه في الآية وهو الله سبحانه مسلّم الاتّصاف بالخبر المعروف، معروف بالرازقية لعباده، لا أنّ مجرّد اللام يمنع عن ذلك حتّى لو أورد الخبر المعرّف بلام العهد الخارجي أو الذهني أو المعرّف بلام

---

١. «هـ»: و. ٢. «ج»: ـ و.
٣. الكافرون: ٦.
٤. في هامش «ع»: وإن ناقش فيه شيخ الإسلام التفتازاني في حواشيه على المطوّل «١٢ منه».
٥. في هامش «ع»: لأنّه غير معلوم في نفسه، فيكون الجنس بهذا الاعتبار معهوداً ذهنيّاً، قلت: وهذا من فروع التعريف الجنسي، وليس المعهود الذهني المشهور فإنّه بمعنى فرد من الحقيقة «١٢ فصيح».

الجنس بلا ملاحظة الاعتبار المذكور في الخبر كان القصر مستفاداً من اللام فقط، ولعلّ من قال: إنّ الخبر المعرّف باللام إذا كان معهوداً كان التخصيص مستفاداً من الفصل وحده؛ أراد ذلك المعنى الذي جعل من فروع التعريف الجنسي، لما عرفت من أنّ الجنس فيه يصير بالاعتبار المذكور عهداً ذهنياً، فاندفع عنه ما أورده المولى فصيح الدين من أنّ التخصيص حاصل قطعاً في زيد المنطلق إذا كان معهوداً مع عدم الفصل، فالمستفاد من الفصل هناك أيضاً التأكيد، انتهى.

ووجه الدفع ظاهر جدّاً؛ تأمّل في هذا المقام فإنّه من مطارح الأفهام.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ ...﴾ (٦)]

قوله: ولم يعطف قصّتهم على قصّة المؤمنين كما عطف في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ * وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾[١] لتباينهما في الغرض فإنّ إلى آخره.

يعني لم يعطف لكمال الانقطاع بين القصّتين لانتفاء الجامع بينهما، فإنّ التباين في الغرض يقتضي انتفاء الجامع بل عينه كما قيل.

واعترض عليه بأنّهما مسوقتان لبيان حال الكتاب بأنّه هدى لطائفة وليس هدى لأضدادهم، فهما على حدّ يحسن العطف بينهما.

وأُجيب بأنّه لو سلّم أنّ المقصود من أنّ الذين كفروا بيان حال الكتاب لم يحسن العطف أيضاً، لأنّ الغرض الأصلي من الأوّل تعظيم الكتاب ولا يفيده الثاني، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّا لا نسلّم عدم إفادة الثاني لتعظيم الكتاب، وأي تعظيم أبلغ من الحكم على المنكرين له والمعرضين عنه بالكفر والضلالة والختم على حواسهم الظاهرة والباطنة.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لو اعتبر اتّحاد الغرض الأصلي بين المعطوفين لما صحّ العطف

---

١. الانفطار: ١٣ ـ ١٤.

في نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ * وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾، لتباين الغرض الأصلي فيهما، لأنّ الغرض الأصلي من الجملة الأُولى إظهار رفعة درجة المؤمنين، ومن الثاني تبيين خسارة الكافرين.

ثمّ أقول: الحقّ أنّ دعوى انحصار الغرض بين الجملتين في أمر واحد ـ وكذا تعيين الغرض الأصلي على تقدير التعدّد ـ أمر لا يقبل إلّا من البليغ، وإنّما وظيفة المفسّر في أمثال هذا المقام بيان المناسبة والغرض، ولا يقدح فيه احتمال كون علّة الوصل مثلاً هذه المناسبة أو ذاك أو احتمال كون الغرض الأصلي هذا دون آخر؛ خصوصاً في كلام الملك العلّام فإنّ الاطّلاع على ما اعتبر فيه من المناسبة والغرض لا يتصوّر إلّا بالإلهام أو من عند صاحب الوحي عليه السلام.

والقول الفصل في توجيه ما نحن فيه من الفصل أن يقال: يحتمل أن يكون الموصول الثاني مفصولاً عن المتّقين وما بعده خبره كما سبق، ويجعل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ تعليلاً لحصر الفلاح في المؤمنين كلّهم، بمعنى أنّ الفلاح مختصّ بالمؤمنين، لما أنّ غيرهم وهم الذين كفروا لا ينفعهم الإنذار ولهم عذاب عظيم، فلم يكونوا من المفلحين، تأمّل.

[محنة حدوث القرآن وقدمه]

قوله: واحتجّت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الم[ا]ضي على حدوثه [لاستدعائه سابقة المخبر عنه].

قال المحشّي الفاضل: إنّ هذا ليس أوّل ماض وقع في التنزيل فلا وجه لبيان الاحتجاج هاهنا دون قوله تعالى: ﴿مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ﴾ بل ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾[1]، انتهى.

---

١. حاشية عصام، المخطوط، ٣٦.

وأقول: وجه بيان الاحتجاج هاهنا دون ما سبق عليه هو أنّ العدلية قد تشبثوا لظهور الشناعة على الأشاعرة باستلزام أمثال هذه الآية لقيام ذوات الكفّار الفجّار كفرعون وهامان بذاته تعالى سبحانه، كما أشار إليه هذا الفاضل في حاشيته على شرح العقائد النسفية، وسننقله بعبارته فحيث كان هذه الآية أوّل ما عبّر فيها عن الكفّار بصيغة الماضي ناسب ذكر احتجاجهم في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الأفهام.

قوله: وأُجيب بأنّه مقتضى التعلّق [وحدوثه لا يستلزم حدوث الكلام كما في العلم] إلى آخره.

أقول: هذا الجواب ممّا ذكره الشارح الجديد للتجريد، ورُدّ عليه بأنّ تحقيق هذا مع القول بأنّ الأزلي[1] مدلول اللفظ عسر جدّاً، وكذا القول بأنّ المتّصف بالماضي وغيره إنّما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم، انتهى.

والحاصل أنّ الكلام يجب أن يكون مركّباً سواء كان لفظياً أو نفسياً، أمّا اللفظي فظاهر، وأمّا النفسي فلأنّه لمّا كان اللفظي موضوعاً بإزاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركّباً لم يكن المعنوي مطابقاً لما في نفس الأمر، والحال أنّ صدق الكلام وكذبه باعتبار المطابقة لما في نفس الأمر وعدم مطابقته له على المذهب المختار كما بيّن في موضعه، فلا يكون كلام الله سبحانه صادقاً تعالى عن ذلك.

فإن قلت: التركيب بعد التعلّق بالمركبات كما قلنا في العلم والقدرة وغيرهما أنّ

---

١. في هامش «ع، ج، م، هـ»: قال المحشّي الخطيب ما حاصله: إنّ للكلام معنى أزلي قائم بذاته لا يختلف ولا يتّصف بالماضي والحال والمستقبل مثلاً، لأنّ الكلام القديم ليس معنى إنّا أرسلنا نوحاً بعثه، بل القديم إثبات إرسال نوح في زمان مخصوص وهذا لا يتغيّر في ذاته، فقبل إرساله يعبّر عنه بأنّا نرسله، وبعد إرساله يعبّر بإنّا أرسلنا ثمّ اعترض عليه بأنّ الظاهر أنّ معنى أرسلنا هو إرسال إثبات الرسالة في الزمان الماضي مطلق إثبات إرساله «١٢ منه».

كلّ واحد منهما واحد في نفس الأمر والكثرة بعد التعلّق.

قلت: هذا يفيدك في كون الكلام غير أمر وخبر مثلاً، لأنّ الخبر والأمر وغيرهما من أوصاف الكلام، وكذا تعلّق العلم والقدرة بكذا من أوصاف العلم والقدرة، فوجوده بعد وجود الموصوف، بخلاف الترتيب فإنّه داخل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام بدونه.

ويؤيّد هذا ما قاله الفاضل التفتازاني في شرح العقائد حيث قال: وهو جيّد لمن يتعقّل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلّف من الحروف المنظومة أو المخيلة المشروطة وجود بعضها بانعدام البعض، والمركّب محدث بالاتّفاق، فحينئذ حملُ المتكلّم على معناه الحقيقي يوجب الاستحالة، فوجب حمله على المجاز وهو الخلق والإيجاد لا محالة، وبمثل[١] ما ردّ على المصنّف يرد على ما أجاب به المحشّي الفاضل هاهنا أيضاً بأنّ المقتضي للتعلّق[٢] إنّما هو الكلام اللفظي ولا نزاع فيه، واقتضاء الكلام النفسي ممنوع[٣]، انتهى.

بل هذا المنع زيادة نغمة على طنبور المكابرة كما هو ديدنة الأشاعرة في أصل القول بالكلام[٤] النفسي[٥]، فإنّه كلام خال عن التحصيل[٦] مخالف لبديهة العقلاء على ما سيأتي فيه الكلام على وجه التفصيل.

ولقد أنصف هذا الفاضل في حاشيته على شرح العقائد حيث قال: إنّ ظاهر بيانهم أي بيان الأشاعرة أنّ الصفة الأزلية هي المعاني القرآنية المعبّر عنها بالألفاظ

---

١. في هامش «ع، ج، هـ»: بل الظاهر أنّ جواب المحشّي يرجع إلى جواب المصنّف فتدبّر «١٢ منه».

٢. في هامش «ع»: أي الذي يقتضي الاختلاف بالماضوية «١٢ منه»، «ج»: المتعلّق.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٣٦.

٤. في هامش «ع»: فجاز أن لا يقتضي الكلام النفسي النطق المختلف بالماضوية والحالية والاستقبالية «١٢».

٥. من «ممنوع انتهى» إلى هنا سقط من «هـ».

٦. كذا في هامش «ع» عن نسخة، وفي النسخ: التفصيل.

القرآنية، وظاهر أنّ ذات فرعون وهامان وأمثالهما ليست قائمة بذاته تعالى، بل القديم العلم بهذه المعاني وقدرة التعبير عنها وإظهارها، فهو إمّا راجع إلى صفة العلم كما قيل، أو إلى صفة القدرة لأنّها اقتدار عن التعبير كما يمكن أن يقال، فالظاهر أنّ صفة الكلام[١] لا ينكشف بهذا البيان، بل ينبغي أن يحال علمه إلى الله، انتهى.

وناهيك في بطلان هذا المذهب أنّ جمهور العقلاء لم يحصّلوا إلى الآن للكلام بهذا المعنى معنى محصّلاً حتّى قالوا: إنّ النفساني غير معقول، وعجز هذا الفاضل الأشعري عن بيانه فأحال علمه إلى الله تعالى، فمع ذلك كيف يعقل من الله تعالى ورسوله تكليف العباد سيّما العوام القاصرين بتصديق المعنى الذي خفي عن أذهان العقلاء الماهرين، وقد علم من تسهيلات الشرع وتخفيفاته عن العباد رفع تكليف القلم بما يفهمه أكثر الأذكياء فضلاً عمّا يخالف بديهة العقلاء.

قال السيّد الفاضل معين الدين الصفوي الإيجي الشافعي في رسالته في الكلام: إنّ العرف العامّ والخاصّ من الشرع واللغة لا يفهم من الكلام إلّا المركّب من الحروف، لا مجرّد مفهوم اللفظ الذي هو في التحقيق نوع من العلم، وليس من شأن النبوّة دعوة الأُمّة إلى شيء غير معلوم ظاهره كذب وإلحاد من غير إشارة في موضع وموقع على المراد من إطلاقه، مع أنّ العرف مطلقاً يعرف تناقض الأخرس مع التكلّم[٢]، وعلى ما عرّفه الشيخ يجتمع الخَرَس وهذا المتكلّم، والتكلّم والسكوت، وأمّا ما في متن العقائد للنسفي أنّ الكلام صفة منافية للسكوت والآفة، وقال شارحه العلّامة[٣]: هذا إنّما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي، إذ السكوت[٤] والخرس إنّما ينافي التلفّظ، وأجاب بأنّ مراده السكوت والآفة الباطنيان بأن لا يدبّر

---

١. من «كما قيل» إلى هنا سقط من «ج». ٢. «ك»: المتكلّم.
٣. المراد به قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي الشافعي.
٤. «ك» زيادة: والحركات.

في نفسه التكلّم ولا يقدر على ذلك، فكما أنّ الكلام لفظي ونفسي فكذا ضدّه أعني السكوت والخرس انتهى.

فأنت على يقين أنّ هذا التوجيه تمحلّ لا يغني عن الحقّ شيئاً، فأعرضنا عن التعرّض بتفصيل الجواب[١].

وأمّا قول الأخطل النصراني فقد قال أبو نصر السجزي: إنّما قال: (إنّ البيان لفي الفؤاد) فحرّفوه، وقد قال الشيخ أبو محمّد الخشّاب وهو إمام عصره: قد فتّشت دواوين الأخطل فلم أجد هذا البيت فيها، وهو لعنه الله يهجو الأنصار ويعيبُ الإسلام، وليس من الفصحاء. انتهى.

و[٢] أقول: على تقدير أن يكون فصيحاً لا يصير سنداً، لأنّه لمّا كان نصرانياً هاجياً للأنصار عايباً لدين الإسلام فلا يؤمن أن يكون دسّ لأهل الزيغ ما يوافق مذهبهم، وكيف يوثق بكلام نصراني في أنّ القرآن معنى قائم بذات الله تعالى، وأقلّ ما[٣] فيه أنّه يتوصّل بذلك إلى منع كونه كلام الله وكونه[٤] معجزاً للنبي صلى الله عليه وآله، لأنّ المعجز لا بدّ وأن يكون محدثاً، لأنّه الفعل الخارق للعادة المطابق للدعوى، المقترن بدعوى النبوّة أو[٥] الإمامة.

وأيضاً الاستدلال بمضمونه من باب الاستدلال[٦] بالشاهد على الغائب، وهو مردود عند الخصم.

ثمّ[٧] قال السيّد المذكور مضافاً إلى ما نقلنا[٨] عنه سابقاً: مع أنّ الكلام النفسي ليس واقعاً في لسان الشرع ولا في كلام أئمّة الهدى والصدر الأوّل، قال بعض

١. انظر: **إحقاق الحقّ** ١/٢١٧ ـ ٢١٨.
٢. «ل»: ـ و.
٣. «ل»: ـ ما.
٤. «م»: ـ كلام الله وكونه.
٥. «ج، ك، م»: و.
٦. «م، ك»: ـ بمضمونه من باب الاستدلال.
٧. «ل»: ـ ثمّ.
٨. «ك»: ما نقلناه.

العلماء: ما تلفّظ بالكلام النفسي[١] أحد إلّا في أثناء المئة الثالثة ولم يكن قبل ذلك في لسان أحد، ثمّ نحن وإن سلّمنا أنّ ما في النفس قد يسمّى كلاماً فلا نسلّم أنّ أحداً يسمّيه قرآناً، فالأصوب الأقرب أن يعتقد في صفة الكلام أيضاً اعتقاد الشيخ في الاستواء والنزول والعين وغير ذلك.

ثمّ قال: واعلم أنّه رضي الله عنه قد يرعوي إلى عقيدة جديدة بمجرّد اقتباس قياس لا أساس له، مع أنّه مناف لصرائح القرآن وصحاح الأحاديث، مثل أنّ أفعال الله تعالى غير معلّل بغرض، ودليله كما صرّح به في كتبه أنّه يلزم تأثّر الربّ عن شعوره بخلقه، وأنت تعلم أنّه لا يشكّ ذو مِرّة أنّ علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتّبة عليه صفة ذاتية، وفعله موقوف على صفة ذاتية، وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها، وتعالى جدّ ربّنا عن أن يحصل له بواسطة شعوره بغاية الشيء شوق وانفعال في ذاته الأقدس كما في الحيوانات[٢] انتهى.

ما أردنا نقله هاهنا من كلام الإيجي الشافعي وقد شهد فيه على شيخه الأشعري بأنّ كلامه في مسألتي الكلام وتعليل الأفعال من باب الهذيان والتيتال.

قوله: خبر «إنّ» و«سواء» اسم بمعنى الاستواء.

قيل عليه: إن أُريد أنّ الجملة خبر «إنّ» فلا يصحّ قوله وسواء رفع بأنّه خبر «إنّ» وإن أُريد إنّ[٣] «سواء» خبر «إنّ» فلا يلائمه قوله (وسواء خبر لما بعده)، فالظاهر أن يترك قوله خبر إنّ ويكتفي بما بعده كما في الكشّاف.

وأجيب بأنّ الرفع فيه رفع المجموع، لكن لمّا لم يقبل الحركة أعطوها جزءه القابل، كما يقال: الخبر في زيد قائم قائم مع الضمير، لكن لما لم يقبل الحركة أعطوها مجرّد قائم فقالوا: مرفوع بالخبرية.

---

١. من «ليس واقعاً في لسان الشرع» إلى هنا سقط من «ل».

٢. انظر: **إحقاق الحقّ** ١ / ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

٣. «ك»: ـ إنّ.

قوله: أو بأنّه خبر لما بعده [بمعنى إنذارك وعدمه سيّان عليهم].

اعترض عليه بأنّه لا يجوز تقديم الخبر في مقام يلتبس المبتدأ بالفاعل مثل زيد قائم أبوه، فإنّه لا يجوز أن يكون أبوه مبتدأ وقائم خبره لالتباسه بالفاعل.

قوله: والفعل إنّما يمتنع الإخبار عنه إلى آخره.

قال الفاضل التفتازاني: جعل الفعل مع فاعله[1] المضمر فعلاً شائع في عباراتهم، وإلّا فالمخبر عنه هاهنا هو الجملة لا مجرّد الفعل.

قال السيّد السند: لا حاجة إلى ذلك، لأنّ الإخبار فيما نحن فيهِ إنّما هو عن الفعل، وأمّا فاعله فهو قيد للمخبر[2] عنه لا جزء منه[3].

وقال المحشّي الفاضل: فيه بحث لأنّه كلّما يجعل الجملة خبراً أو حالاً أو صفة فالفاعل فيه قيد في المآل[4]، انتهى.

وفيه أنّ الملازمة ممنوعة، خصوصاً إذا لم يكن في الجملة التي وقعت خبراً أو حالاً أو صفة فعل ولا مشتقّ، نحو زيد أبوه غلام، وضربت زيداً وهو أخوك، وجاء زيد أبوه غلام، ولو سلّم ففرّق[5] بين المخبر عنه أعني الفاعل والمبتدأ وبين الخبر والحال[6] والصفة، فإنّهم اشترطوا في الفاعل والمبتدأ كونه اسماً فلابدّ أن يكون مفرداً غير جملة، ولم يشترطوا ذلك في الخبر والحال والصفة، بل جوزوا كونها جملة فتدبّر.

قوله: إذا أُريد به تمام ما وضع له.

وهو الحدث مع الزمان والنسبة، قال المحشّي الفاضل: هذا فاسد لأنّه يمتنع الإخبار فيما إذا أُريد بعض ما وضع له أيضاً كالحدث والنسبة أو الزمان والنسبة

---

١. «ل»: مع أنّه.

٢. من «هاهنا هو الجملة» إلى هنا سقط من «ج».

٣. **الحاشية على الكشّاف**، ١٥٢.

٤. سقط من النسخة التي عندي من حاشية عصام.

٥. «ك»: فرّق.

٦. «م»: ـ والحال.

مثلاً[١].

و[٢]فيه أنّ الحصر إضافي بالنسبة إلى بعض مخصوص وهو الحدث، وقد أشار المصنّف إلى ذلك بقوله: وأمّا لو أُطلق وأُريد به اللفظ أو مطلق الحدث إلى آخره فافهم.

قوله: وحسن دخول الهمزة [و«أم»] عليه.

بلفظ الماضي جواب عن سؤالين مقدّرين:

الأوّل: أنّه كيف وقع ما اشتمل على الاستفهام فاعلاً مع اقتضائه صدر الكلام.

والثاني: أنّ المسند إليه للاستواء يجب أن يكون متعدّداً فكيف يصحّ أن يكون أحد الأمرين.

ويحتمل أن يكون حسن بلفظ المصدر مجروراً عطفاً على إبهام التجدّد، يعني أنّ الفعل أليق بالاستفهام وإن لم يكن الاستفهام على حقيقته، لأنّ رعاية ما هو الأصل أولى.

قوله: فإنّهما جرّدتا عن معنى الاستفهام.

اعترض المحشّي الفاضل بأنّه لم يكن في «أم» استفهام حتّى يحكم بتجريدهما عن معنى الاستفهام، فذكر «أم» في مقام التجريد عن الاستفهام استطراد للاستواء الذي جُعلتا بمعناه انتهى[٣].

وأقول: فيه تأمّل لأنّ المراد تجريد الهمزة و«أم» عن معنى الاستفهام الذي هو جزء معنى مجموعهما، إذ تمام معناهما الاستفهام مع الاستواء، فافهم.

هذا وقيل: الاستواء في صحّة الوقوع؛ لأنّ المستويين في العلم يستوي فيه صحّة

---

١. سقط من النسخة التي عندي من حاشية عصام قدر صفحة.

٢. «ك»: ـ و.

٣. سقط من النسخة التي عندي من حاشية عصام قدر صفحة.

وقوعهما كوقوعهما، فجعلتا لمجرّد الاستواء في صحّة الوقوع من غير الاستفهام والعلم، فصار المآل المستويان في صحّة وقوعهما مستويان في عدم النفع، فلا يرد ما قيل إنّ محصّل الكلام أنّ المستويين سواء فلا فائدة فيه.

وقيل: المعنى المستويان في علم المخاطب مستويان في عدم النفع والتجريد ليس إلّا عن الاستفهام، وإنّما قلنا في علم المخاطب مع أنّ الظاهر علم المتكلّم لأنّ هذا الكلام اعتبر بعد تقدير سؤال من المخاطب، كأنّه قال: أنذرهم أم لا تنذرهم؟ فأُجيب بقوله: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ في عدم النفع الإنذار وعدم الإنذار المساوي في علمك وقوع أحدهما.

قال الفاضل المحشّي[١]: وأنا أقول: ما قيل في هذا المقام جرّدت الهمزة و«أم» لمجرّد الاستواء للتأكيد، فصار المآل سواء الإنذار وعدمه سواء، وكلا التسويتين في معنى واحد، ولو كان أحدهما في عدم النفع والآخر في صحّة الوقوع أو في العلم لم يكن هناك تأكيداً[٢]، انتهى.

و[٣] أقول: فيه نظر؛ لأنّ معنى تجريدهما عن معنى الاستفهام لمجرّد[٤] الاستواء أنّهما جرّدتا عن ذلك لمجرّد الاستواء في علم المستفهم[٥]، لأنّه الذي في ضمن حقيقة معنى الهمزة و[٦] «أم»، فإنّ اللفظ المتضمّن لمعنيين قد تجرّد لأحدهما ويستعمل فيه[٧] وحده، فيقلب الدلالة التضمّنية إلى القصدية وهو المراد بالتقرير والتأكيد، فلا يرد ما أورده[٨] على توجيه غيره من عدم حصول التأكيد.

قوله: وإنّما اقتصر عليه دون البشارة.

قال المحشّي الفاضل: هذه النكتة لا تفيد وجه ترك الجمع بينهما، لأنّه لا يلزم من

---

١. «ل»: المحشّي الفاضل.
٢. سقط من النسخة التي عندي.
٣. «ل»: ـ و.
٤. «ك»: بمجرّد.
٥. «ك»: المستقيم.
٦. «ل»: ـ و.
٧. «م»: لأحدهما فيه.
٨. «هـ»: أورد.

عدم تأثير الإنذار عدم تأثير كليهما بطريق الأولى، وأن يلزم عدم تأثير التبشير بطريق الأولى، فالوجه أن يقال: إنّ الكافر لا يكون أهل البشارة إنّما هو أهل الإنذار، وبشارته على تقدير إيمانه بشارة للمؤمن[١]، انتهى.

وأقول: فيه أنّ المصنّف في صدد بيان فائدة الاقتصار على خصوص الإنذار دون الاقتصار على خصوص البشارة، كما يرشد إليه قوله دون البشارة، وعلى هذا لا يضرّ عدم إفادة وجه ترك الجمع بينهما، بل هو مطلوب آخر ترك بيان وجهه لظهوره وهو الاختصار مع مناسبة الإنذار لذكر الذين كفروا، بخلاف البشارة كما ذكره العلّامة الرازي في حاشية الكشّاف، وأمّا ما أتى به من الوجه فهو مخدوش متكلّف كما لا يخفى.

[قبح تكليف ما لا يطاق والأقوال فيه]

قوله: والآية ممّا احتجّ به من جوّز تكليف ما لا يطاق إلى آخره.

اعلم أنّ الإمامية والمعتزلة والغزالي ذهبوا إلى امتناع تكليف ما لا يطاق[٢]، وأنّ الله سبحانه لم يكلّف أحداً فوق وُسعه وطاقته؛ لأنّه قبيح عقلاً، والله تعالى منزّه عنه كما بيّن في موضعه. وذهب الأشعري إلى جوازه، بناء على أنّ حكمه تعالى لا يستدعي غرضاً، أي لا يكون معلّلاً بغرض، لما ذكروا في موضعه، فجاز أن يكلّف بالمحال، ثمّ أنّ المحال على أقسام:

أحدها: أن يكون لذاته وعبّر عنه أيضاً بالمستحيل عقلاً، وذلك كالجمع بين النقيضين والضدّين.

الثاني: أن يكون للعادة كالطيران في السماء وحمل الجبل العظيم.

---

١. سقط من النسخة التي عندي.

٢. في هامش «ع، ج، م، هـ»: حاصله أنّ بديهة العقل حاكمة بأنّه كما يمتنع من الله تعالى الهذيان كذلك يمتنع أمر المكلّف بما يمتنع صدوره عنه، كالطيران إلى السماء ثمّ التعذيب على الترك، فافهم «١٢ منه».

والثالث: أن يكون بطريان مانع كتكليف المقيّد بالعَدْو، والزمن بالمشي.

والرابع: أن يكون لتعلّق العلم به، كالإيمان من الكافر الذي علم الله سبحانه وتعالى أنّه لا يؤمن.

فالقسم الرابع جائز وواقع اتّفاقاً، ونقل الآمدي عن بعض الثنوية أنّه منع جوازه.

وأمّا الثلاثة الأُول ففيها ثلاثة مذاهب:

الأوّل: أنّه يجوز مطلقاً كما ذهب إليه الرازي في المحصول حيث قال: يجوز ورود الأمر بما لا يقدر المكلّف عليه خلافاً للمعتزلة والغزالي[١].

والثاني: المنع مطلقاً، ونقله في المحصول عن المعتزلة، واختاره ابن الحاجب حيث قال: شرط المطلوب الإمكان، ونصّ الشافعي عليه.

والثالث: إن كان ممتنعاً لذاته فلا يجوز، وإلّا فيجوز، واختاره الآمدي.

ومحصّل احتجاج الأشاعرة على ما ذكره المصنّف هاهنا أنّ الآية تدلّ على وقوع تكليف الكافر بما يمتنع وقوعه في نفس الأمر بغيره وبالجمع بين الضدّين الذي هو الممتنع بالذات.

وقد أشار المصنّف إلى الجواب عنهما بقوله: (والإخبار بوقوع الشيء) إلى آخره.

أمّا كونه جواباً عن الأوّل فظاهر، لأنّ الكذب إنّما يلزم إذا وقع خلاف المخبر به[٢]، والتكليف بالشيء لا يقتضي إيقاعه بالفعل بل القدرة عليه، والإخبار بأحد طرفي الشيء لا ينفيها، وأمّا كونه جواباً عن الثاني فلأنّ فيه إجمال ما فصّله الشارح العَضُد من أنّ أمثال أبي جهل من الكفّار لم يكلّفوا إلّا بتصديق النبي عليه السلام، وأنّه ممكن في نفسه متصوّر وقوعه، إلّا أنّه ممّا علم الله تعالى أنّهم لا يصدّقونه، لعلمه بالعاصين، وإخباره لرسوله كإخباره لنوح بقوله: ﴿**أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ**

---

١. **المحصول** ٢/ ٢١٥.

٢. «م»: ــ به.

ءَامَنَ﴾[١] لا أنّه أخبرهم بذلك، ولا يخرج الممكن عن الإمكان[٢] بعلم[٣] أو خبر، ولا ينفيان القدرة عليه، نعم لو كلّفوا بالإيمان بعد علمهم بإخباره بأنّهم[٤] لا يؤمنون لكان[٥] من قبيل ما علم المكلّف امتناع وقوعه منه، ومثل ذلك غير واقع، لأنّه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء، لاستحالته منهم لما ذكر[٦]، فلذلك[٧] لو علموا لسقط منهم التكليف انتهى.

وتوضيحه أنّا لو سلّمنا أنّ أبا جهل وأضرابه كلّفوا بتصديق الرسول فيما جاء به، لكن لا نسلّم أنّهم كلّفوا بتصديقه في أنّهم لا يصدّقون في شيء، فلا يلزم التكليف بما يستلزم نقيضه، وذلك لأنّهم كلّفوا بتصديق الرسول في جميع ما جاء به إجمالاً، وفي كلّ ما علموا به مجيئه تفصيلاً، وقوله: **﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾**[٨] ليس ممّا علموا مجيئه به؛ لأنّه إخبار للرسول بحالهم، وليس من الأحكام المتعلّقة بأفعالهم حتّى يجب تبليغه إليهم، فلا يكونون مكلّفين بتصديقه فيه، والتصديق في غيره ممّا جاء به يمكن وقوعه منهم عادة، فلا يكون التكليف به تكليفاً بالمحال، وتعلّق العلم[٩] والإخبار بعدم صدوره منهم لا يخرجه عن الإمكان لأنّهما تابعان للوقوع لاسببان له.

ثمّ نبّه بقوله[١٠]: نعم لو كُلّفوا إلى آخره على أنّ تكليفهم بالتصديق في غير الخبر المذكور إنّما يكون إذا لم يعلموا الخبر المذكور، أمّا إذا علموا فيسقط عنهم التكليف

---

١. هود: ٣٦.
٢. في هامش «ع»: الذاتي «١٢».
٣. في هامش «ع»: أي بالغير الذي هو العلم، والحاصل أنّه ليس من المتنازع فيه بل ممّا اتّفق عليه الكلّ «١٢ نقود».
٤. «ج»: ـ بأنّهم.
٥. في هامش «ع»: أي التكليف بعد العلم.
٦. في هامش «ع»: من لزوم التكذيب للتصديق بامتناع وقوعه منهم بنحو من الإخبار «١٢».
٧. في هامش «ع»: أي لأجل انتفاء الفائدة «١٢».
٨. البقرة: ٦.
٩. «ك»: الحكم.
١٠. في الكلام السالف.

بالكلّية؛ لأنّ فائدته الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه؛ ليثابوا بذلك أو ليعاقبوا، وإذا علموا أنّ الفعل لا يصدر منهم البتّة لتعلّق إخبار الله تعالى بعدمه وإن لم يخرج بذلك عن حدّ الإمكان لم يتأتّ منهم العزم عليه وعلى تركه؛ لأنّه هو الجزم بعد التردّد، والتكليف بمثله غير واقع وإن جاز، ولقد ظهر بما قرّرناه فساد ما توهّم من أنّ كلام المصنّف جواب عن الوجه الأوّل فقط؛ كما صدر عن الخطيب صريحاً[١] والمحشّي الفاضل[٢] ظاهراً؛ فتدبّر.

قوله: ولذلك قال: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾.

اعترض عليه المحشّي الفاضل بأنّه إن أُريد الاستواء عليهم في جميع الأُمور فليس بمطابق؛ لأنّ عدم الإنذار أمر أنفع لهم، وإن أُريد الاستواء في عدم إيمانهم فلا يصحّ أنّه يستوي على الرسول الإنذار وعدم الإنذار في عدم إيمانهم، ولا معنى له حتّى يكون اختيار «عليهم» على «عليك» بما ذكره[٣]، انتهى.

وأقول: أوّلاً: يمكن اختيار الشقّ الأوّل والقول بأنّه إن أراد أنّ عدم الإنذار أنفع لهم في نظر غيرهم من العقلاء الطالبين للحقّ المريدين لظهوره عليهم فهو مسلّم، ولكن لا يجدي نفعاً، وإن أراد أنّه أنفع في نظر تلك الكفّار الفجّار الذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة فغير مسلّم، بل وجود ذلك[٤] الإنذار وعدمه سيّان عندهم فضلاً عن ترتّب نفع أو ضر[ر] بوجوده وعدمه أو تأثّرهم منه بوجه من الوجوه، وهذا كما يقال في المحاورات: ليس لفلان قوّة

---

١. في هامش «ع، ج، هـ، م»: حيث قال في حاشيته: إنّ المصنّف لم يلتفت إلى دفع السؤال عن وقوع التكليف بالجمع بين الضدّين فإنّه ممتنع بالذات «١٢ منه».

٢. في هامش «ع، ج، هـ، م»: حيث لم يلتفت في حاشيته إلى بيان ظهور الجواب عن ذلك من كلام المصنّف وذكر هناك جواباً آخر من الأجوبة المشهورة فقال: وفيه أنّ اعتقادهم لا يؤمنون إنّما يلزم لو كان معنى الآية محتملة لا يجب عليهم الإيمان بأنّهم لا يؤمنون انتهى «١٢ منه».

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٣٨.

٤. في النسخ: تلك.

منفعلة، وهذا الكلام في سماعه كصرير باب أو طنين ذباب، وإنّ المسمار لا يؤثّر في الأحجار، إلى غير ذلك من المبالغات.

وثانياً: يمكن اختيار الشقّ الثاني والقول بأنّ حاصل كلامه تعالى على هذا التقدير يرجع إلى أنّ إنذارهم وعدم إنذارهم سيّان عندك في عدم ترتّب إيمانهم عليهما[١]، وهذا معنى صحيح لا غبار عليه أصلاً، فتدبّر.

قوله: تعليل للحكم السابق وبيان [لِ]ما يقتضيه إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: لمّا كان تعليل الحكم شاملاً لبيان الباعث عليه وبيان ما أوجبه فسّر ما هو المراد منه بقوله: (وبيان ما يقتضيه)، والمقصود منه بيان جهة الفصل عمّا سبق؛ لأنّه استئناف، وجواب عن سؤال[٢] سبب[٣] التسوية بين الإنذار وعدمه، ولا يخفى أنّه على تقدير أن يكون[٤] سواء عليهم اعتراضاً تعليلاً للحكم على ما مرّ، و[٥]كان هذا تعليلاً آخر لم يكن[٦] لتقدير السؤال جهة حسن؛ لأنّه علم علّة عدم إيمانهم.

وبعد فيه بحث؛ أمّا أوّلاً: فلأنّه[٧] يمنع كونه بيان مقتضى الحكم السابق ما سيذكره[٨] أنّه مسبّب عن كفرهم وعمّا اقترفوه، لأنّه[٩] يقتضي أن يكون نتيجة الحكم السابق مقتضياً له.

وأمّا ثانياً: فلأنّه يمنعه عطف ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ لأنّه لا يصلح[١٠] أن يكون تعليلاً، بل يجب أن يكون نتيجة لعدم نفع الإنذار لهم، ويمكن دفع الأوّل بأنّه مسبّب

---

١. «ك»: عليها.

٢. في المصدر: السؤال عن.

٣. «ج، ك، ه، م»: ـ سبب.

٤. في المصدر: ـ يكون.

٥. المصدر: ـ و.

٦. المصدر: ولم يكن.

٧. في المصدر: لأنّه.

٨. في المصدر: ما سنذكره.

٩. «ج»: ـ لأنّه.

١٠. في المصدر: لا يصحّ.

عما يدلّ عليه مبتدأ[١] الحكم السابق وسبب للحكم السابق، ولك أن تجعله مؤكّداً للحكم السابق؛ لأنّه يفيد أنّ الإنذار منك، وما ينافي تأثير الإنذار من الله تعالى[٢] وفعل العبد في مقابلة فعله تعالى وجوده وعدمه سواء[٣]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره أوّلاً بقوله (ولا يخفى) إلى آخره ممّا لا يخفى وهنه، فإنّ قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ تعليل لعدم الإيمان، وقوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ﴾ تعليل للاستواء، لا أنّ كلّاً منهما تعليل لأمر واحد كما توهّمه حتّى يتوجّه ما ذكره من عدم اتّجاه تقدير السؤال مرّة أُخرى.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره ثانياً من امتناع كون آية الختم بياناً لمقتضى الحكم السابق إنّما يصحّ إن أراد المصنّف بالحكم السابق عدم الإيمان كما فهمه هذا الفاضل وبنى عليه الإيراد، وأمّا إذا أراد حكم الاستواء كما ذكرنا سابقاً فلا، إذ اللازم على هذا التقدير أن يكون الختم[٤] مسبّباً عن حكم هو الكفر وسبباً لحكم آخر[٥] هو استواء الإنذار ولا غبار عليه، وبما ذكرنا في دفع ما أورد من الإيراد لمندوحة عمّا تكلّفه هذا الفاضل من الدفع الأوهن من أصل الإيراد، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ ...﴾ (٧)]

قوله: بسبب غيّهم وانهماكهم [في التقليد وإعراضهم عن النظر الصحيح] إلى آخره.

قيل: هذا على وفق[٦] مذهب الاعتزال، ذهاباً إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾[٧]، وإلّا فالظاهر على مذهب أهل السنّة أنّ الانهماك

١. في هامش «ع»: وهو أنّه من مفرد «١٢».
٢. «ع، م»: ـ تعالى.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٣٨.
٤. «ك»: الحكم.
٥. «م»: ـ آخر.
٦. «ج»: ـ وفق.
٧. النّساء: ١٥٥.

والإعراض[١] بسبب الختم[٢] السابق، تدبّر.

قوله: وسمّاه [على الاستعارة ختماً وتغشية].

أي إحداث الهيئة المذكورة، ووجه الشبه المنع من التصرّف، فكما أنّ الختم على الشيء مانع عن[٣] تصرّف الغير فيه كذلك الهيئة المذكورة مانعة عن تصرّف الغير وهو الإنذار الذي شأنه أن يحصل به الإيمان في القلب، فعلى هذا يكون ختم استعارة تبعية[٤]، وكذا[٥] التغشية في قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰٓ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾.

ونوقش في الأخير وقيل: بل الاستعارة فيه أصلية كما صرّح به شرّاح الكشّاف، لكونها في الغشاوة ولا فعل ليكون تبعية، اللّهمّ إلّا أن يجعل قوله تعالى ﴿وَعَلَىٰٓ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ بمعنى غشى أبصارهم كما يدلّ عليه عبارة الكشّاف.

قوله: وبالإغفال [في قوله تعالى ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا﴾[٦]].

قيل: لا حاجة إلى جعل الإغفال بمعنى إحداث الهيئة المذكورة، بل يمكن حمله على معناه الحقيقي الذي هو جعل الشخص غافلاً، انتهى.

أقول: عدم الاحتياج بالنظر إلى مذهب أهل السنّة، وما تفرّدنا به سابقاً من جواب السؤال ظاهر، وأمّا بالنظر إلى ما بنى عليه المعتزلة في جواب السؤال فلا، كما لا يخفى.

قوله: وبالإقساء [في قوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾[٧]] وهي من حيث [إنّ الممكنات بأسرها مستندة إلى الله تعالى أسندت إليه، ومن حيث إنّها مسببة ... وردت] إلى آخره.

أي الهيئة المذكورة بحذف المضاف أي إحداث الهيئة المذكورة وهي الطبع

---

١. «ك»: والاعتراض.
٢. «ك»: حكم.
٣. «ل»: من.
٤. «م»: بتعيّنه.
٥. «ج»: وكذا وكذا.
٦. الكهف: ٢٨.
٧. المائدة: ١٣.

والإغفال والإقساء، و(من حيث) الأوّل متعلّق بخبر المبتدأ أعني أسندت، والثاني متعلّق بوردت.

وقوله واقعة بقدرته.

خبر بعد خبر؛ لأنّ هذا[١] جواب سؤال وهو أنّ إسناد نحو الختم إلى الله تعالى يقتضي عدم مؤاخذتهم، وكون الآية منادية بقباحة صفتهم وسوء فعلهم يقتضي مؤاخذتهم.

فأجاب بأنّ الحيثية مختلفة؛ لأنّ الإسناد إلى الله تعالى من حيث أنّ كلّ ما وقع في ملكه[٢] فهو بإيقاعه إيّاه، وذمّهم ومؤاخذتهم من حيث أنّه بكسبهم إيّاه.

ولا يخفى عليك ممّا قدّمناه أنّ كلّية الحيثية الأُولى ممنوعة، والحيثية الثانية مهملة لا تكسب طائلاً، فإظهار الحيثية ليس في موقعه.

[كيفية إسناد ختم القلوب إلى الله تعالى]

قوله: واضطر[٣] المعتزلة [فيه] إلى آخره.

أقول: سياق العبارة يشعر بتشنيعه على المعتزلة في ارتكاب التأويل، تفصّياً عن سؤال دلالة الآية على إسناد الختم القبيح المانع من قبول الحقّ إلى الله تعالى، كما فصّله صاحب الكشّاف حيث قال:

فإن قلت: فلم أسند الختم إلى الله تعالى، وإسناده إليه يدلّ على المنع من قبول الحقّ والتوصّل إليه بطرقه، وهو قبيح، والله يتعالى عن فعل القبيح علوّاً كبيراً، لعلمه بقبحه، وعلمه بغنائه[٤] عنه، وقد نصّ على تنزيه ذاته بقوله: ﴿وَمَآ أَنَا بِظَلَّامٍ

---

١. كذا في «ش»، وفي غيرها: وهذا.
٢. «ك»: في حكمه.
٣. في المصدر و«ك»: واضطربت. وسيشير المصنّف إلى اختلاف النسخ.
٤. «ك»: بغبائه.

لِلْعَبِيدِ﴾[١] **﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَـٰكِن كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾**[٢] **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾**[٣] ونظائر ذلك ممّا نطق به التنزيل.

قلت: القصد إلى صفة القلوب بأنّها كالمختوم عليها، وأمّا إسناد الختم إلى الله تعالى فلينبّه[٤] على أنّ هذه الصفة في فرط تمكّنها وثبات قدمها كالشيء الخلقي غير العرضي، ألا ترى إلى قولهم: فلان مجبول على كذا ومفطور عليه، يريدون أنّه بليغ في الثبات عليه، وكيف يُتخيّل ما خيّل إليك وقد وردت الآية ناعية على الكفّار شناعة صفتهم وسماجة حالهم، ونيط بذلك الوعيد بعذاب عظيم[٥]، انتهى[٦].

ولا يخفى أنّهم[٧] إنّما ارتكبوا ذلك بعد قيام الدليل العقلي عندهم على ما يخالف ظاهر الآية، كما في سائر الآيات المتشابهة التي يشارك غيرهم معهم في ارتكاب التأويل فيها، ومثل هذا الاضطرار ممّا لا يوجب تشنيعاً وملامة، وإنّما يتوجّه الشناعة إلى من ختم الله على مشاعرهم من الأشاعرة ومن يحذو حذوهم من الفرق الفاجرة فاضطروا في أمثال هذا المقام إلى منع حكم العقل وفتح باب المكابرة.

هذا وفي بعض النسخ [من تفسير البيضاوي] وقع «الاضطراب» بدل «الاضطرار» [في قوله: واضطرت]، وفيه أيضاً أنّ إيراد الوجوه المختلفة المتعدّدة وإن لم يجامع بعضُها بعضَها[٨] لا يدلّ على اضطراب البال واختلال المقال، بل ذلك دليل على الاستظهار والاستقلال بإقامة وجوه من الاحتمال وفنون من الاستدلال.

ثمّ أقول بتوفيق الله المتعال في دفع السؤال بلا تكلّف واضطراب في المقال: إنّ الختم على الوجه المذكور في الآية إنّما يكون قبيحاً لو فعل الله ذلك بهؤلاء الكفّار في أزل الآزال، ولا دلالة في الآية على ذلك، بل الظاهر أنّه تعالى فعل ذلك بجماعة

---

١. ق: ٢٩.
٢. الزّخرف: ٧٦.
٣. الأعراف: ٢٨.
٤. «ك»: فلتبينه.
٥. **الكشّاف** ١/١٥٧.
٦. «م»: ـ انتهى.
٧. في هامش «ع»: أي المعتزلة «١٢».
٨. «ك»: مع بعض.

من الكفّار بعد ظهور الإصرار[١] وعدم انتفاعهم بالإنذار، كيف ومن البيّن أنّ حكمه تعالى بتسوية الإنذار وعدمه المعلّل بالختم المذكور إنّما كان بعد تحقّق الإنذار ولو مرّة، وإلّا لما صحّ قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾[٢] وقوله: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[٣] ونحو ذلك من الآيات.

وحينئذ غاية هذا الختم المسبوق بإنذار النبي أن يكون نوع تعذيب لهم قد استحقّوه في الدنيا، كإهلاك قوم نوح بالطوفان وإغراق فرعون وقومه في النيل، ولا قبح فيما هو من هذا القبيل.

ولعلّ السائل فهم من ختم الله بلفظ الماضي أنّ ذلك الختم كان في أزل الآزال، ولا داعي لذلك لا في اللفظ ولا في المعنى كما لا يخفى، بل الظاهر أن يكون ماضوية الختم بالنسبة إلى آخر المراتب التي أنذرهم النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم[٤].

---

١. في هامش «ع، ج، م، ه»: ويؤيّد ما ذكره القاضي من فعله تعالى ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النّساء: ١٥٥] وقوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [المنافقون: ٣] فإنّهما يدلّان على أنّه كان بعد ظهور الإصرار وعدم انتفاعهم بالإنذار، تأمّل.

٢. الفرقان: ١. ٣. النّساء: ١٦٥.

٤. في هامش «ع، ج، م، ه»: ونظير هذا السؤال وما أجبناه عنه ما قالوا: إنّ قوله تعالى في سورة الأعراف ﴿تُضِلُّ بِهَا﴾ [فوق كلمة «بها» في الآية الضمير المجرور في «بها» راجع إلى النسبة المذكورة قبلها في قوله ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ «١٢»] ﴿مَنْ تَشَآءُ وَتَهْدِى مَنْ تَشَآءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥] يدلّ على أنّه تعالى يفعل في طائفة من عباده الضلال ويحرمهم الإيمان ويخصّ أُخرى بالهدى ويجنّبها للضلال وأجاب عنه الشيخ الفاضل أبو الفتح محمّد بن علي الكراجكي الواسطي من الإمامية في كتابه المسمّى **بكنز الفوائد**[: ١٣٣] بأنّه تعالى ذكر في هذه الآية وفي نظائرها أنّه يضلّ قوماً ويهدي آخرين قولاً مجملاً من غير تفسير وكشف في آيات أُخر عمّن يشاء أن يضلّهم ومن يريد أن يهديهم، وميّزهم ووصف بعضهم من بعض وبيّنهم، فقال في الضلال ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [إبراهيم: ٢٧] وقال: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] فأخبر أنّه لا يشاء أن يضلّ إلّا من سبقت منه الجناية واقترف الإساءة، وقال في الهدى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ

⇦

وقد يجاب عن السؤال على أُصول الأشاعرة بأنّه إن أراد أنّ الختم قبيح في نفسه بحيث لو صدر من الله تعالى لكان قبيحاً بالنسبة إلى الله تعالى منعناه، فإنّ الأفعال المتّسمة بالقبح كقطع عضو سليم يحسن ممّن يريد به دفع سريان السمّ إلى العضو الأشرف، فيجوز أن يكون في ختم قلوب بعض الكفرة مصالح تزيد على المصلحة في إيمانه بمراتب كثيرة، ويعلم الله تعالى تلك المصالح ولا نعرفها، وإن أراد أنّه قبيح في الجملة لم يجب التأويل حينئذ، لجواز أن يكون قبيحاً من غيره لا منه تعالى، لأنّه تصرّف منه فيما أوجده من العدم بخلاف غيره، فالتأويلات التي ارتكبها المعتزلة مخالفة للظاهر من غير دليل مقتض[١] لذلك، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ المنع المذكور مكابرة، و[٢]ذلك لأنّ قبح الختم بالمعنى الذي زعمه[٣] السائل ممّا يعرف ببديهة العقول، كقبح الكذب[٤] الضارّ ونحوه ممّا ادّعى فيه البداهة، وليس الأمر في قطع العضو السليم لدفع سريان السمّ في عضو أشرف منه من هذا القبيل، فلا يفيد المثال والاحتمال الذي ذكره في دفع السؤال.

وأمّا ثانياً: فلأنّ منعه لكون الختم قبيحاً من الله تعالى مستنداً بأنّه تصرّف في ملكه مردود بما ذكرناه سالفاً[٥].

وأمّا ثالثاً: فلأنّ التأويلات المذكورة إنّما ارتكبها المعتزلة بعد قيام الدليل العقلي

⇦ **نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ ٱلسَّلَامِ** [المائدة: ١٥ ـ ١٦]، وقال: ﴿**وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ**﴾ [التّغابن: ١١]، فأوضح بهذه الآيات المفسّرة عمّا ذكره في تلك الآيات المجملة انتهى، وقد وافق المصنّف في ذلك أيضاً حيث قال: ثمّة يضلّ بها من يشاء ضلالته بالتجاوز عن حدّه أو باتّباع المخائل انتهى «١٢ منه».

١. في النسخ: مقتضي. ولعلّه كان في الأصل يقتضي، وربما يؤيده ما يحكيه المصنّف عنه بقوله: يقتضيها كما ترى.

٢. «ج»: ـ و.

٣. «ج»: زعم.

٤. «م»: ـ الكذب.

٥. «ك، م»: سابقاً.

الذي قادهم إلى نفي صدور القبائح عنه تعالى، وتسليم أنّ الختم المذكور قبيح إذا حمل على ظاهره، فما ذكره هذا المجيب من أنّ التأويلات المذكورة مخالفة للظاهر من غير دليل يقتضيها كما ترى.

قوله: الأوّل أنّ القوم لمّا أعرضوا [عن الحقّ وتمكّن ذلك في قلوبهم حتّى صار كالطبيعة لهم شبّه بالوصف الخلقي المجبول عليه] إلى آخره.

حاصل هذا الوجه على ما أوضحه سيّد المحقّقين ﵀ في حاشية الكشّاف هو أنّ المقصود من الإسناد هو المبالغة في إبائهم عن قبول الحقّ، بأن يكون الإسناد إليه تعالى كناية عن فرط تمكّن هذه الصفة التي هي الهيئة الحادثة المانعة وثبات رسوخها[١] في قلوبهم وأسماعهم، فإنّ كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى صادرة عنه، فذكر اللازم ليتصوّر وينتقل عنه إلى الملزوم الذي هو المقصود فيصدّق به، ولمّا لم يمكن إرادة الحقيقة في إسناد ﴿خَتَمَ﴾ إلى الله تعالى على مذهبه وجب أن يعدّه مجازاً متفرّعاً عن الكناية، فقد ذكر في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾[٢] أنّ أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية، ثمّ جاء فيمن لا يجوز عليه مجرّداً لمعنى الإحسان مجازاً عمّا وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر[٣]، فظهر بما قرّره هناك أنّه إذا أمكن إرادة[٤] المعنى الأصلي كان كناية، وإذا لم يمكن كان مجازاً مبنياً على تلك الكناية، وحينئذ يجوز إطلاق الكناية عليه نظراً إلى أنّه في أصله كان كناية[٥] في معنى، ثمّ انقلب فيه مجازاً لتغاير[٦] اعتباري[٧] انتهى.

قال المحشّي الفاضل: لا يخفى اضطراب أمرهم في هذا التوجيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ المجاز في الإسناد إنّما يكون بالإسناد إلى ملابس غير ملابس

---

١. في المصدر: رسوخاً.
٢. آل عمران: ٧٧.
٣. من «الكناية ثمّ جاء» إلى هنا سقط من «ج».
٤. في المصدر: ـ إرادة.
٥. من «وإذا لم يمكن» إلى هنا سقط من «ج، هـ».
٦. في المصدر: والتغاير.
٧. **الحاشية على الكشّاف**، ١٥٨.

هو له بتنزيل[١] الملابس منزلة ما هو له، ولم يجئ الإسناد لتنزيل الفعل منزلة فعل غير الملابس الذي هو له، على أنّه جعل الزمخشري هذا الوجه مقابلاً للوجه[٢] الثالث الذي ذكره القاضي، وصرّح[٣] فيه بأنّه إسناد مجازي وفصّل فيه الإسناد المجازي، فلو كان هذا الوجه أيضاً مجازاً في الإسناد لوقع هذا التفصيل فيه لأنّه أوّل وجه ذكره.

وأمّا ثانياً: فلأنّ إسناد الختم إليه تعالى إنّما يفيد كون[٤] الإعراض عن الحقّ متمكّناً في قلوبهم لو كان كلّ ما يحدث الله في العبد خلقياً لازماً له، وليس كذلك، إذ أكثر ما يحدث فيه أُمور طارئة غير خلقية.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ إسناد القبح إليه تعالى ـ وإن كان مجازاً عن شيء آخر ـ ممّا[٥] لا يقدم عليه عاقل[٦]، انتهى.

وأقول: الكلّ مدخول:

أمّا الأوّل: فلأنّ المجاز فيما نحن فيه أيضاً بحسب الإسناد إلى ملابس غير من هو له، كما اعتبر في نحو (أنبت الربيع البقل) سواء بسواء، حيث أسند فعل إعراضهم عن الحقّ الذي ملابسه الحقيقي هو العبد إلى ملابس غير من هو له وهو الله تعالى، فإنّه تعالى وإن لم يكن ملابساً قريباً لذلك[٧] الإعراض لكنّه ملابس بعيد له، لكونه موجداً لمحلّه، غاية الأمر أنّه لم يسند فعل الإعراض إلى الله تعالى إلّا بعد تشبيهه بالختم وجعله بمنزلته، وليس في ذلك تجاوز عن قانون المجاز.

وأمّا الثاني: أعني العلاوة فلأنّه إنّما نشأ عن خبطٍ في مطالعة كلام الزمخشري، وذلك لأنّ تعدّد[٨] الوجوه في كلام الزمخشري وكلام المصنّف إنّما هو باعتبار وجوه

---

١. في المصدر: تنزيل.
٢. «هـ»: ـ مقابلاً للوجه.
٣. «ك»: وقد صرّح.
٤. «ك»: بكون.
٥. في المصدر: ـ ممّا.
٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ٣٩.
٧. في النسخ: لتلك.
٨. «ك»: تقرير.

الإسناد، وإلّا فليس هاهنا وجوه متعدّدة ذكر في بعضها تفصيل الإسناد دون بعض حتّى يلزم من تفصيل الإسناد في بعض الوجوه تفصيله في البعض الآخر، بل الوجه في الحقيقة واحد.

وقد فصّل الإسناد فيه بطرق متعدّدة كما صرّح به العلّامة الرازي في حاشية الكشّاف حيث قال: خلاصة جواب صاحب الكشّاف هو أنّ المقصود من الإسناد المبالغة في إبائهم عن قبول الحقّ، فعبّر عن المبالغة بقوله: (كالمختوم عليها)، والوجوه الآتية بقوله: (وأمّا إسناد الختم إلى الله تعالى)[١] إلى آخره بيان لهذا المعنى على طرق شتّى انتهى فأحسن تدبّره.

وأمّا الثالث: فلأنّ حاصل الكلام أنّ الختم يفيد معنى الثبات واللزوم الخلقي، كما يراد بقولهم: (فلان مجبول على كذا) ثباته وتمكّنه فيه، ولا يعنون به تحقّق خلقه عليه كما مرّ، ولا ريب في أنّ كون الختم أمراً خلقياً ثابتاً لازماً يستلزم كونه مخلوقاً لله تعالى، وليس المراد أنّ كونه مخلوقاً لله تعالى[٢] يستلزم كونه لازماً حتّى يتوجّه ما ذكره من أنّ مخلوقات الله تعالى[٣] قد لا تكون[٤] لازمة، ثمّ التمثيل بالختم ليس على ما ينبغي، لأنّ الختم بالمعنى الذي ذكروه هاهنا ليس بقبيح، فتأمّل.

وأمّا الرابع: فلأنّ الذي أقدم على ذلك الإسناد في الآية هو الله تعالى، وهو فاعل مختار يفعل ما يشاء على مذهب الأشعري أيضاً، وأمّا الحكم بعدم إقدام العاقل على ذلك فإنّما يناسب ممّن يقول بحكم العقل، وأمّا من عزله عن الحكومة كالأشاعرة فلا، وأيضاً فكما لا بأس عندكم بإسناد خلق[٥] القبيح كالزنا واللواطة[٦] إليه تعالى حقيقة كذلك لا بأس عند المعتزلة بإسناد فعل القبيح إليه تعالى[٧] مجازاً.

١. **الكشّاف** ١/ ٥٠.
٢. «ل»: ـ تعالى.
٣. من «وليس المراد» إلى هنا سقط من «م».
٤. «هـ»: قد لا يكون.
٥. «ك، هـ»: فعل.
٦. «ك، هـ»: ـ كالزنا واللواطة.
٧. من «حقيقة كذلك» إلى هنا سقط من «هـ».

وما قاله الفاضل التفتازاني في هذا المقام ـ من أنّ الفعل إنّما يسند حقيقة إلى من قام به، لا إلى من خلقه وأوجده، والله تعالى عندنا خالق للأفعال لا محلّ لها، فالكافر والجالس إنّما يصحّ حقيقة لمن قام به الكفر والجلوس، لا لمن خلقهما، كالأسود[١] والأبيض لما قام به السواد والبياض وإن كانا بخلق الله تعالى انتهى كلامه ـ غير مسلّم، لأنّ إسناد الفعل إلى من لا يقوم به ثابت كإسناد المضيء إلى الضوء، فإنّ الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء، وكذا إسناد الفعل إلى من فعله وأوجده ثابت في لسان العرب حقيقة؛ لأنّ الفعل لا يوصف به المفعول بل إنّما يوصف به الفاعل، كالضرب مثلاً فلا يقال الضارب إلّا لمن فعل الضرب، ولا يقال المتكلّم لمن قام به الكلام بل من فعله، وإلّا لكان الهواء متكلّماً لقيام الحرف والصوت به كما سيأتي تحقيقه[٢].

وقد اعترف بما ذكرناه فخر الدين الرازي في المسألة الثالث[ة] والأربعون من الباب الأوّل من القسم الأوّل من الكتاب من فواتح تفسيره الكبير حيث قال:

---

١. في هامش «ع، ج، م، هـ»: وفيه أيضاً أنّه لا يلزم أن يكون إطلاق الألفاظ على وتيرة واحدة فلا يلزم من عدم تسمية موجد الحركة مثلاً متحرّكاً أن لا يسمّى موجد الكلام متكلّماً، ألا ترى أنّ المتموّل يطلق على من كان مالكاً للمال لا على من قام به المال، بخلاف المتحرّك والمتكلّم، وقس عليه المتمكّن «١٢ منه».

٢. في هامش «ع، ج، م، هـ»: والحاصل أنّه قد حقّق في موضعه أنّ الحروف هيئات عارضة للأصوات، والصوت حركة الهواء المتحرّك حركة مخصوصة، فيكون الحروف قائمة بالهواء، والكلام مركّب منها، فتكون لا محالة قائمة بالهواء أيضاً، ومن البيّن أنّ الهواء ليس قائماً بالمتكلّم حتّى يقال: ما قام به قائم بالمتكلّم بالواسطة، فإذن نسبة الكلام إلى المتكلّم ليس بقيامه به، بل نسبته إليه بأنّ المتكلّم يعيّن الحروف ويميّز بعضها عن بعض فتدبّر.

وقد يقال: لا حاجة للمعتزلة في ذلك إلى ارتكاب ما يخالف ظاهر قانون اللغة، بل لهم أن يقولوا: المتكلّم مشتقّ من التكلّم ومن الكلام بالمعنى المصدري كالتسلّم على ما ذكره الشارح العضد في بحث الاشتقاق، والتكلّم والكلام بهذا المعنى بمعنى إيجاد اللفظ، ولا شكّ أنّ الإيجاد قائم بالموجد، كما أنّ المتأثّر قائم بالمؤثّر الفاعل، وما قيل من أنّ التكلّم بمعنى إيجاد الكلام لم يجئ في اللغة فغير مسلّم، فإنّ الكلام اللفظي عند الأشاعرة لم يكن إلّا بهذا المعنى، فافهم «١٢ منه».

والتحقيق في هذا الباب أنّ الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لأجل أن يعرّف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والإرادات، وعند هذا يظهر أنّ المراد من كون الإنسان متكلّماً بهذه الحروف مجرّد كونه فاعلاً لها[١] لهذا الغرض المخصوص[٢]، انتهى.

والسرّ في أنّ أهل اللغة ربّما يفسّرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل، ما قاله بعض المحقّقين من أنّ اللغة لم يبن على النظر الدقيق، بل هم ينظرون إلى ظاهر الحال، فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلّم مثلاً؛ ويقول[ون]: باتّصاف المتكلّم حال الكلام، وكيف لا ولو بني اللغة على النظر الدقيق لتعذر في أكثر أفعال الحال، فإنّه يلزم أن يكون مجازاً، مع أنّهم اتّفقوا على أنّ المضارع حقيقة في الحال في مثل يمشي ويتكلّم ويخبر، بل يوسّعون[٣] معنى الحال عمّا يشمل المشي بين المشرق والمغرب إذا شرع في المشي، فيقولون[٤] يمشي[٥] بين المشرق والمغرب زيد، ويريدون به الحال، وقس عليه الحال في اسم الفاعل إذا قالوا: إنّه حقيقة في زيد ماشٍ من المشرق إلى المغرب.

والحاصل أنّ النظر الدقيق يقتضي عدم قيام المبدء ولا بقاءه في محلّ يقوم به، وظاهر النظر يميل إلى القيام والبقاء.

والملخّص أنّ معنى اسم الفاعل كعالم مثلاً هو الأمر المجمل الذي نعبّر عنه بالفارسية بـ«دانا»، وإذا أردنا تحليله نعبّر عنه بذات له العلم، مع أنّا نعلم أنّ الذات[٦] غير مأخوذ في معنى العالم وكذا قيام معنى العلم، أمّا أنّ الذات غير مأخوذ فلأنّا إذا قلنا: زيد عالم نعلم يقيناً أنّ زيداً بمنزلة الذات، وليس المراد زيد ذات له العلم، بل

---

١. «هـ»: ـ لها.
٢. تفسير الرازي ١/ ٢٦.
٣. «م، هـ»: توسّعون.
٤. «هـ»: فيقول.
٥. من «يوسّعون معنى الحال» إلى هنا سقط من «ج».
٦. «ك»: الذات هاهنا.

المراد زيد له العلم، وكيف لا وقد استدلّوا بأنّه لو كان شيء أو ذات مأخوذاً في المشتقّ لكان الناطق مركّباً من العرضي كما قاله السيّد ﷺ في حاشية المطالع.

[إسناد أفعال العباد إلى الله والأمر بين الأمرين]

واعلم أنّ هذا المقام أوّل ما يتوهّم منه إسناد القبيح إلى الله تعالى، ولهذا أطنب فيه الزمخشري بعض الإطناب ليكتفي به في سائر ما يأتي من هذا الباب[1].

وأبرق وأرعد فيه الفاضل النيشابوري كمظلم السحاب، وأطال الكلام بالذيول والأذناب، فلا بأس علينا أيضاً لو أطنبنا طناب الإطناب والإسهاب، بياناً لما هو الحقّ والصواب، مستمدّين من ملهم الصواب، فنقول:

قال الفاضل[2] المذكور في هذا المقام من تفسيره: إنّ الآية الأُولى فيها الإخبار بأنّ الذين كفروا لا يؤمنون، والإنذار وعدمه عليهم سيّان، والآية الثانية فيها[3] بيان السبب الذي لأجله لم يؤمنوا، وهو الختم والتغشية، فاحتجّ أهل السنّة بالآيتين وبنظائرهما على تكليف ما لا يطاق[4] وعلى أنّ الله تعالى هو الذي خلق فيهم الداعية الموجبة للكفر وختم على قلوبهم ومنعهم عن قبول الحقّ والصدق، وكلّ

---

١. «ك»: المقام. ٢. «هـ»: القاضي.

٣. من «الإخبار بأنّ الذين» إلى هنا سقط من «هـ».

٤. «في هامش «ع، ج، م، هـ»: قال الصاحب بن عبّاد (وهو من أكابر الإمامية) في فصل له في هذا الباب: كيف يأمره بالإيمان وقد منعه منه، و[ي]نهاه عن الكفر وقد حمله عليه؟ وكيف يصرفه عن الإيمان ثمّ يقول ﴿أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ﴾؟ [غافر: ٦٩] ويخلق فيه الإفك ثمّ يقول: ﴿أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾؟ [المائدة: ٧٥؛ التّوبة: ٣٠؛ المنافقون: ٤] وأنشأ فيهم الكفر ثمّ يقول: ﴿لِمَ تَكْفُرُونَ﴾؟ [آل عمران: ٧٠ و٩٨] وخلق فيهم لبس الحقّ بالباطل ثمّ يقول: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَاطِلِ﴾؟ [آل عمران: ٧١] وصدّهم عن السبيل ثمّ قال: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾؟ [آل عمران: ٩٩] وحال بينهم وبين الإيمان ثمّ قال: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا﴾؟ [النّساء: ٣٩] وذهب بهم عن الرشد ثمّ قال: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾؟ [التكوير: ٢٦] وأضلّهم عن الدين حتّى أعرضوا ثمّ قال: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدّثر: ٤٩]؟ كذا نقل عنه فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير [٢/ ٥٢] «١٢ منه».

بتقديره، ولا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون.

وأمّا المعتزلة وأمثالهم فيقولون: كيف ينشئ فيهم الكفر ثمّ يقول: ﴿**لِمَ تَكْفُرُونَ**﴾[١]، وخلق فيهم لبس الحقّ بالباطل ثمّ يقول: ﴿**لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَاطِلِ**﴾[٢] و[٣] نحو ذلك من الآيات الدالّة على أنّ الكفر باختيار العبد وقدرته، فتأوّلوا الآية على أنّها جارية مجرى قولهم: فلان مجبول على كذا ومفطور عليه، يريدون[٤] أنّه بليغ في الثبات عليه.

ويحكى أنّ الإمام أبا القاسم الأنصاري سُئل عن تكفير المعتزلة فقال: لا، لأنّهم نزّهوه عمّا يشبه الظلم والقبيح ولا يليق بالحكمة، وسُئل عن أهل الجبر فقال: لا لأنّهم عظّموه حتّى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وإيجاد[٥].

وزعم الإمام فخر الدين أنّ إثبات[٦] الآلة يلجئ إلى القول بالجبر؛ لأنّ الفاعلية لو لم تتوقّف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجّح وهو نفي الصانع، وإثبات[٧] الرسول يلجئ إلى القول بالقدر؛ لأنّه لو لم يقدر العبد على الفعل فأيّ فائدة في بعثة الرسل وإنزال الكتب، أو نقول: لمّا رجعنا إلى الفطرة السليمة وجدنا أنّ ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجّح أحدهما على الآخر إلّا لمرجّح، وهذا يقتضي

---

١. آل عمران: ٧٠ و٩٨.
٢. آل عمران: ٧١.
٣. من «ثمّ يقول» إلى هنا سقط من «م».
٤. «ج»: ويريدون.
٥. **تفسير النيسابوري** ١/١٥٤.
٦. في هامش «ع»: وأمّا ما روي عنه عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن [**الكافي** ٢/٥٧٢، ٨/٨٢؛ **الأمالي** للصدوق، ٥٧٧]، فليس على إطلاقه بل مخصوص بأفعاله لنفسه «١٢».
٧. في هامش «ع»: وما ورد أنّه تعالى خالق الخير والشرّ، أُريد بالشرّ ما يلائم الطبع وإن كان مشتملاً على مصلحة لا ما كان قبيحاً خالياً عن المصالح؛ فإنّ الشرّ يطلق على معنيين أحدهما غير الملائم للطبع كخلق الحيوانات المؤذية والثاني ما يكون مستلزماً للفساد والمنفي عن الله تعالى الشرّ بالمعنى الثاني دون الأوّل «١٢ شرح فصول» [**شرح إحقاق الحقّ** ١ / ٢٨٠].

الجبر، ونجد تفرقة ضرورية[١] بين حركات الإنسان وسكناته وبين حركات الجمادات والحركات الاضطرارية، وذلك يقتضي مذهب الاعتزال، فلذلك بقيت هذه المسألة في حيّز الإشكال[٢].

قلت وبالله التوفيق: عندي أنّ المسألة في غاية الاستنارة والسطوع إذا لوحظت المبادئ ورتّبت المقدّمات، فإنّ مبدأ الكلّ لو لم يكن قادراً على كلّ الممكنات وخرج شيء من الأشياء عن علمه وقدرته وتأثيره وإيجاده بواسطة أو بغير واسطة لم يصلح لمبدئية الكلّ، فالهداية والضلالة والكفر والإيمان والخير والشرّ والنفع والضرّ وسائر المتقابلات كلّها مستندة ومنتهية إلى قدرته وتأثيره وعلمه وإرادته، والآيات الناطقة بصحّة هذه القضية كقوله تعالى: ﴿**فَلَوْ شَآءَ لَهَدَيٰكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾[٣] ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لَأٓتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَيٰهَا**﴾[٤] ﴿**قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ**﴾[٥] كثيرة، وكذا الأحاديث «اعملوا فكلّ ميسّر لما خلق له»[٦] «كلّ شيء بقدر حتّى العجز والكيس»[٧]، «واحتجّ آدم وموسى عند ربّهما فحجّ آدم موسى» الحديث[٨] فهذه القضية مطابقة للعقل والنقل، انتهى.

وأقول: إنّ ما ذكره في بيان استنارة المسألة وسطوعها من جانب الأشاعرة مقدّمات مكدّرة لا يزول غبارها بالنفض، بل ظلمات بعضها فوق بعض؛ لأنّ المعتزلة وأمثالهم يقولون: إنّه تعالى مبدأ الكلّ لكن مبدأ بعضها بواسطة، بمعنى أنّه علّة علّة الشيء وموجد موجده، لا أنّه موجده بنفسه، فالقبائح موجودة بإيجاد العباد عندهم، وإن كانت مستندة إلى الله تعالى بواسطة باعتبار أنّه تعالى موجد للعبد

---

١. في المصدر: بديهية.
٢. **تفسير الرازي** ٢/ ٥٢.
٣. النّحل: ٩.
٤. السّجدة: ١٣.
٥. النّساء: ٧٨.
٦. **التوحيد** للصدوق، ٢٥٧؛ **مسند أحمد** ١/ ٨٢.
٧. **صحيح مسلم** ٨/ ٥٢.
٨. **مسند أحمد** ٢/ ٢٨٧؛ **صحيح البخاري** ٤/ ١٢١؛ **تفسير القمي** ١/ ٤٤.

الموجد للقبيح.

بل نقول: يجوز أن يكون إتيانه[١] تعالى ببعض الأفعال بلا واسطة مخلّاً بنظام الكلّ، ولهذا ترى الملوك المجازية يجعلون في بعض الأُمور دون بعض نائباً ووكيلاً مع إمكان إتيانهم بأنفسهم بجميع تلك الأُمور، ولا خلل في سلطنتهم من جعل هؤلاء مختاراً في تلك الأُمور، بل يعدّ ذلك من دلائل عظم شأنهم، فتدبّر.

والآيتان المذكورتان معناهما مجرّد ترتّب الهداية على المشية على تقدير حصولها، وصدق الشرطية لا يستلزم صحّة وقوع الطرفين، على أنّه يجوز أن يكون المراد ﴿لَهَدٰيكُمْ اَجْمَعِينَ﴾ ﴿لَاٰتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُديٰهَا﴾ على سبيل الإلجاء والجبر، وحينئذ لا يدلّ استثناء نقيض اللازم في الشرطيتين على عدم مطلق إرادته الهدى من المكلّفين.

وكذا الكلام في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ اَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[٢]، إذ لا يلزم من صدق الشرطية صدق كلّ من جزئيها حتّى يلزم[٣] الإضلال بجعل الصدور كذلك.

وأمّا قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ﴾[٤] ونحوه ممّا يدلّ على حصر الأفعال[٥] عليه تعالى فبحسب الادّعاء؛ لأنّ الإقدار والتمكين وتيسير الأسباب لمّا كان منه تعالى فكأنّه هو الفاعل لا غير، ويمكن أن يقال: إنّه بالنسبة إلى خلق الأجسام وما شاكلها لا مطلق الخلق.

وأمّا الأحاديث فبعضها موضوعة، وبعضها غير صريحة في المطلب.

على أنّ هذه الآيات والأحاديث معارضة بأكثر منها من النصوص الدالّة على أنّ

---

١. «م»: إثباته.
٢. الأنعام: ١٢٥.
٣. «ك»: لا يلزم.
٤. النّساء: ٧٨.
٥. من «﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ﴾» إلى هنا سقط من «ج».

أفعال العباد بقدرتهم واختيارهم، والأشاعرة يأوّلون هذه النصوص بأنّها باعتبار الكسب الصادر من العبد، مع أنّهم لم يحصّلوا للكسب معنىً محصّلاً إلى الآن، والنصوص إذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصاً في المسائل اليقينية، بل يجب الرجوع إلى غيرها من الدلائل القطعية، والترجيح للعدلية الذين أكثروا على وفق مدّعاهم من الشواهد العقلية والحجج القطعية كما فصّل في مظانّه.

وما ذكره فخر الدين الرازي من أنّ الدلائل العقلية أيضاً متعارضة، فلعلّ الله يكلّف العباد فيها بالتصديق على جانب من النقيضين لعدم نصبه الأدلّة اليقينية على واحد منهما بعينه[١]، ففيه ما فيه.

ثمّ قال هذا الفاضل: بقي الجواب عن اعتراضات المخالف:

أمّا حكاية التنزيه عن الظلم والقبائح فأقول: لا ريب أنّه تعالى منزّه عن جميع القبائح ولكن لا بالوجه الذي يذكره المخالف، إذ يلزم منه النقص من جهة أُخرى وهو الخلل في مبدئية الكلّ وفي كونه مالك الملوك، بل الوجه أن يقال إنّ لله تعالى صفتي لطفٍ وقهر[٢]، ومن الواجب في الحكمة أن يكون الملك ولا سيّما مالك الملوك كذلك؛ إذ كلّ منهما من أوصاف الكمال ولا يقوم أحدهما مقام الآخر، ومن منع ذلك كابرَ وعاند، ولابدّ لكلّ من الوصفين من مظهر، فالملائكة ومن ضاهاهم من الأخيار مظاهر اللطف، والشياطين ومن والاهم من الأشرار مظاهر القهر، ومظاهر اللطف هم أهل الجنّة والأعمال المستتبعة، ومظاهر القهر هم أهل النار والأفعال المعقّبة إيّاها.

وهاهنا سرّ[٣] وهو أنّ اللطف والقهر والجنّة والنار إنّما يصحّ وجود كلّ من كلّ

١. **تفسير الرازي** ٢/ ٥٢ نحوه.

٢. في هامش «ع»: أقول: نعم لكن «لطفه وقهره» وجه لمنعه وحكمته.

٣. وسيعلّق المصنّف عليه بعد صفحات.

منهما بوجود الآخر، فلولا القهر لم يتحقّق اللطف، ولولا النار لم يثبت الجنّة، كما أنّه لولا الألم لم يتبيّن اللذّة، ولولا الجوع والعطش لم يظهر الشبع والري، ولله درّ القائل «وبضدّها تتبيّن الأشياء»، فخلق الله تعالى للجنّة خلقاً يعملون بعمل أهل الجنّة، وللنار[١] خلقاً يعملون بعمل أهل النار، ولا اعتراض لأحد عليه[٢] في تخصيص كلّ من الفريقين بما خصّصوا به، فإنّه لو عكس الأمر لكان الاعتراض بحاله، وهاهنا يظهر حقيقة الشقاوة والسعادة ﴿**فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَ سَعِيدٌ**﴾[٣] الآية.

وإذا تؤمّل فيما قلت ظهر أنّ لا وجه بعد ذلك لإسناد الظلم والقبائح إليه تعالى؛ لأنّ هذا الترتيب من لوازم الوجود والإيجاد كما يشهد به العقل الصريح، ولا سيّما المخالف القائل بالتحسين والتقبيح العقليين.

وليت شعري[٤] لِم لم ينسب الظلم إلى الملك المجازي حيث يجعل بعض من يحبّ تصرّفه وزيراً قريباً وبعضهم كنّاساً بعيداً؛ لأنّ كلّاً منهما من ضرورات المملكة، وينسب الظلم[٥] إليه تعالى في تخصيص كلّ من عبيده بما خصّص به مع أنّ كلّاً منهم ضروري في مقامه، فهذا القائل يهدم بناء حكمته تعالى ويدّعي أنّه يحفظه فأفسد حين أصلح.

وأمّا قوله: أيّ فائدة في بعثة الرسل وإنزال الكتب، ففي غاية السخافة؛ لأنّا لمّا بيّنا أنّه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد[٦] فكيف يبقى للمعترض أن يقول: لم جعل الله الشيء الفلاني سبباً وواسطة للشيء الفلاني؛ كما أنّه ليس له أن يقول مثلاً: لم جعل الشمس سبباً لإنارة الأرض، غاية ما في الباب أن يقول: إذا علم الله تعالى أنّ الكافر لا يؤمن فلم يأمره بالإيمان ويبعث إليه النبي.

---

١. في النسخ: والنار.
٢. «م»: ـ عليه.
٣. هود: ١٠٥.
٤. وسيأتي التعليق عليه بعد صفحات.
٥. من «إلى الملك المجازي» إلى هنا سقط من «ل».
٦. كذلك.

فأقول: فائدة بعث الأنبياء وإنزال الكتب بالحقيقة يرجع إلى المؤمنين الذين جعل الله بعثهم وإنزالها سبباً وواسطة لاهتدائهم ﴿**إِنَّمَآ أَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشيٰهَا**﴾[١]، كما أنّ فائدة نور الشمس تعود إلى أصحاب العيون الصحاح، وأمّا فائدة ذلك بالنسبة إلى المختوم على قلوبهم كفائدة نور الشمس بالنسبة[٢] إلى الأكمه. ﴿**وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ**﴾[٣] غاية ذلك إلزام الحجّة وإقامة البيّنة عليهم ظاهراً ﴿**لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ**﴾[٤] ﴿**وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً**﴾[٥]، وهو بالحقيقة النعي عليهم بأنّهم في أصل الخلقة ناقصون أشقياء، وهذا المعنى ربّما لا يظهر لهم أيضاً لغاية[٦] نقصانهم، كما أنّ الأكمه ربّما لا يصدق البصراء، ولا يعرف أنّ النقصان والتقصير منه وأنّ سائر الشرائط من محاذاة المرئي وظهور النيّر موجودة، وإنّما يعرف نقصانهم أرباب الأبصار.

وأمّا حديث التفرقة الضرورية[٧] بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية كالرعشة مثلاً، فأقول: لا ريب أنّ للإنسان إرادات وقوى بها يتم له حصول الملائم واجتناب المنافي إلّا أنّ تلك الإرادات والقوى مستندة إلى الله تعالى فكأنّه لا اختيار، والتفرقة المذكورة سببها أنّ في الرعشة نقصت واسطة فهي الداعية، وفي الحركة المسمّاة بالاختيارية زادت واسطة، فافهم هذه الحقائق والإشارات، واستعن بها في سائر ما يقرع سمعك من هذا القبيل، فلعلّنا لا نكرّرها في كلّ موضع حذراً عن التطويل، ومن لم يستضئ بمصباح لم يستفد بإصباح، والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل. انتهى كلامه.

---

١. النّازعات: ٤٥.
٢. «م»: ـ بالنسبة.
٣. التّوبة: ١٢٥.
٤. النّساء: ١٦٥.
٥. طه: ١٣٤.
٦. «ك»: لغاية.
٧. وسيجيب المصنّف عنه بعد صفحات.

وأقول وبالله التوفيق: ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾[١].

أمّا ما ذكره في الجواب عن حكاية التنزيه عن الظلم والقبائح فهو كلام مخيّل أوهن من بيت العنكبوت، لا يهرب إليه إلّا المحجوج المبهوت، فهو جدير بأن يذكره في باب تأويلات المتصوّفة على ما التزمه في تفسيره، بل الأليق أن ينظم في سلك تأويلات الباطنية وتمويهات المتفلسفة، لأنّه يؤول بالأخرة إلى ما هو أوّل المسألة من أنّ خلق الكفر والزنا وسائر القبائح وأنواع الظلم ليس بقبيح وليس بظلم، ولا شكّ أنّه مخالف لبديهة العقلاء، ومكابرة لسدّ باب المناظرة كما هو ديدنة الأشاعرة؛ فإنّهم كالمتصوّفة والمتفلسفة ذهبوا إلى أنّ ما في الوجود خير كلّه، وكونه مذموماً ليس إلّا بالنسبة إلى بعض الأشياء وبالنسبة إلى المحال وقيامها بها، وأنّ الشهوة مثلاً من حيث أنّها ظلّ المحبّة الذاتية السارية في الوجود محمودة، وعدمها وهو العِنّة مذمومة من حيث أنّها ليست سبب بقاء النوع، ومن حيث أنّها موجبة للّذّة التي هي نوع من التجليات الجمالية أيضاً محمودة، وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سبباً لانقطاع النسل، وموجباً للفتن العائدة إلى العدم، وهكذا جميع صور المرام، فالكلّ منه وإليه من حيث الكمال[٢]، هكذا قال بعض محقّقيهم.

ولا يخفى أنّه إنكار لبديهة العقل ولما عليه الشرع وذووه.

وقال الشيخ الرئيس في تعليقاته محرّراً لكلام الفلاسفة المخذولة: الشيء الواحد الجزئي الذي يتوافى إليه الأسباب وإن كان مستنكراً كسرقة السارق وزنا الزاني لو لم يكن لم يكن[٣] نظام[٤] العالم محفوظاً، فإنّ الأسباب المؤدّية إليه هي[٥] الأسباب في حفظ نظام العالم، وهو كالضروري التابع لها، والعقوبة التي تلحق الزاني والسارق

١. النّبأ: ٤ ـ ٥.
٢. إحقاق الحقّ ١ / ٤٠٤.
٣. «هـ»: ـ لم يكن.
٤. «م»: ـ نظام.
٥. «هـ»: ـ هي.

إنّما يقع عليهما لحفظ[١] نظام الكلّ؛ فإنّه إن لم يتوقّع المكافاة على فعل الخيرات ولم يخف المكافاة على ظلمه وفعله السيء لم يقلع[٢] عن فعله ولم ينزجر؛ فلم يبق نظام الكلّ محفوظاً؛ انتهى ما ذكره.

وهو مأخذ ما ذكره الفاضل المفسّر تقريراً لمذهب الأشاعرة الطاعنين في طول الأزمنة على المعتزلة[٣] بمتابعة الفلاسفة، فليكن متابعة الفلاسفة[٤] هاهنا مباركاً عليهم.

ثمّ أقول: إنّ لبعض محقّقي الإمامية هاهنا كلام ينجلي به غبار الشكوك والأوهام[٥] وهو أنّ ما هو محلّ النزاع من القبائح والمفاسد الصادرة عن العبد كالزنا واللواطة والسرقة ونحوها ممّا لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفع[اً] أصلاً في حفظ نظام الكلّ، ولو كانت فيها مصلحة فهي أقلّ من مفاسدها، بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادئ النظر من أفعاله تعالى[٦]، فإنّه إذا تأمّل فيه العاقل ربّما اطّلع على ما فيه من حكم ومصالح لا تحصى، فيعود الاستقباح في نظره استحساناً كما في قصّة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام، وكما في تعذيب الإنسان ولده أو عبده[٧] للتأديب والزجر عن المنكرات، وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلّ ما لا يدرك فيه جهة حسن من أفعال البارئ تعالى وإليه أشار بقوله: ﴿**إِنِّيٓ أَعۡلَمُ**

١. في النسخ: بحفظ.

٢. «ك»: لم يقع.

٣. «هـ»: ـ على المعتزلة.

٤. «ج»: ـ فليكن متابعة الفلاسفة.

٥. في هامش «ج، ع، م، هـ»: فمن تلك الشكوك والأوهام أنّه إن أُريد بالشرّ الذي حاولوا تنزيه الله تعالى عن كونه خالقاً له ما يكون مفاسده في نظام الوجود أكثر من مصالحه أو مساوياً له فلا نسلّم تحقّقه في الوجود أصلاً، فضلاً عن أن يكون مخلوقاً له تعالى أو للعبد، وإن أُريد به ما يكون فيه نوع من المفسدة وإن كان فيه مصالح كثيرة وأكثر فلا نسلّم أنّ الله تعالى لا يخلقه («م»: يخلقه)، وحاصل الجواب اختيار الشقّ الأوّل ودعوى الضرورة في أنّ الأفعال المتنازع فيها ممّا يكون مفاسده أكثر من مصالحه؛ فتدبّر «١٢ منه رحمه الله».

٦. «ج»: ـ تعالى.

٧. «هـ»: عبيده.

﴿مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[١]، وبه يتبيّن حسن خلق المؤذيات وإبليس وذرّيّته وتبقيته[٢] وإماتة الأنبياء سلام الله تعالى عليهم[٣] وبهذا انسدّ باب قياس القبائح المنسوبة إلى العبد كالزنا والسرقة إلى ما قد يستقبحه العقل من أفعال الله تعالى كخلق المؤذيات ونحوه ممّا مرّ فتدبّر.

وممّا يدلّ على أنّ هذا الفاضل قد حاول دفع التشنيع عن أصحابه بضرب من الاحتيال في المقال أنّ أسلافه قد صرّحوا في مواضع عديدة معترضاً[٤] على أهل العدل بأنّه كيف يصحّ لكم القول والاعتقاد بأنّ الله تعالى لا يجوز عليه الظلم، مع قولكم أنّه سبحانه يعذّب الكافر في القيامة بنار الأبد عذاباً متّصلاً غير منقطع، وما وجه الحكمة والعدل في ذلك؟ وقد علمنا أنّ هذا الكافر وقع منه كفره في مدّة متناهية وأوقات محصورة، وهي مبلغ عمره الذي هو مئة سنة في المثل وأقلّ وأكثر، فكيف جاز في العدل عذابه أكثر من زمان كفره؟ وهلّا زعمتم أنّ عذابه متناه كعمره ليستمرّ لكم القول بالعدل، وتزول مناقضتكم لما تنفون عن الله تعالى من الظلم[٥].

وأجاب عنه الشيخ الفاضل محمّد بن علي الكراجكي الواسطي من فضلاء الإمامية: أوّلاً: بأنّ الحكمة لمّا اقتضت الخلق والتكليف وجب أن يرغب العبد فيما أمره به من الإيمان بغاية الترغيب، ويزجر[ه] عمّا نهى عنه من الكفر بغاية التخويف والترهيب؛ ليكون ذلك أدعى له إلى فعل المأمور به، وأزجر له عن ارتكاب المنهي عنه، وليس غاية الترغيب إلّا الوعد بالنعيم الدائم المقيم، ولا يكون غاية التخويف والترهيب إلّا التوعّد بالعذاب الخالد الأليم، وخُلف الخبر كذب، والكذب لا يجوز من[٦] الحكيم، فبان بهذا الوجه أنّ تخليد الكافر في العذاب الدائم ليس بخارج عن

١. البقرة: ٣٠.

٢. «ك، هـ»: تبعيته.

٣. **إحقاق الحقّ** ١/٤٠٤.

٤. كذا في النسخ.

٥. **كنز الفوائد**، ١٤٢.

٦. في المصدر: على.

الحكمة، ولا القول به مناقض الأدلّة[١].

إن قلت: إنّ هذا الجواب لا يدفع[٢] ما ينفر منه العقل وهو أنّ عذاب أوقات غير محصورة يكون مستحقّاً على ذنوبه مدّة متناهية محصورة.

قلت[٣]: بل في مراعاة ما أجبنا به عنه بيان أنّ العقل لا يشهد به ولا ينفر منه، على أنّا نقول: إنّ المعاصي تتعاظم في نفوسها[٤] على قدر نعم المعصى لها[٥] ولذلك عظم عقوق الولد لوالده لعظم إحسان الوالد عليه، وجلّت جناية العبد على سيّده لجليل إنعام السيّد عليه؛ فلمّا كانت نعم الله سبحانه أعظم قدراً وأجلّ أثراً من أن توفى بشكر أو تحصى بحصر وهي في الغاية في الإنعام الموافق لمصالح الأنفس والأجسام كان المستحقّ على الكفر به وجحده إحسانه ونعمه هو غاية الآلام، وغايتها هو الخلود في النار.

وثانياً: بأنّ العذاب المجازى به على المعصية كائنة ما كانت لا كلام بيننا في استحقاقه، وإنّما الكلام في اتّصاله وانقطاعه؛ فلا يخلو المعتبر في ذلك أن يكون هو الزمان الذي وقعت المعصية فيه ومقداره وتناهيه أو[٦] المعصية في نفسها وعظمها من صغرها فلو كانت المدّة هي المعتبرة وكان يجب تناهي العذاب لأجل تناهيها في نفسها لوجب أن يكون تقدير زمان العقاب عليها بحسبها وقدرها حتّى لا يتجاوزها ولا يزيد عليها، وهذا حكم يقضي الشاهد بخلافه، ويجمع العقلاء على فساده، فكم قد رأينا [فيما] بيننا معصية وقعت في مدّة قصيرة كان المستحقّ من العقاب[٧] عليها يحتاج إلى أضعاف تلك المدّة، ورأينا معصيتين تماثل في القدر زمانهما واختلف

---

١. في المصدر: للأدلّة.

٢. في المصدر: فقال صاحب المجلس: قد أتيت في جوابك ... وهي أنّ الحال قد أقضيت إلى ما ينفرد منه.

٣. في المصدر: فقلت له: أجل أنّ الحال أفضت ... وهذا هو السؤال بعينه وفي مراعاة.

٤. في المصدر: في نفوسنا.

٥. في المصدر: بها.

٦. في المصدر: و.

٧. «م»: العذاب.

زمان العقاب المستحقّ عليهما، كعبد شتم سيّده فاستحقّ من الأدب على ذلك أضعاف ما يستحقّه إذا شتم عبداً مثله، وإن كان زمان الشتمين متماثلاً فالمستحقّ عليهما من الأدب والعقاب يقع في زمان غير مماثل، ولو لم يكن في هذا حجّة إلّا ما نشاهده[١] من هجران الوالد أيّاماً كثيرة لولده على فعل وقع في ساعة واحدة منه مع تصويب كافة العقلاء للوالد في فعله، بل لو لم يكن فيه إلّا جواز حبس السيّد فيما بيننا لعبده زماناً طويلاً على خطيئته، وكذلك الإمام العادل[٢] لمن يرى من رعيته لكان فيه كفاية في وضوح الدلالة، وليس يدفع الشاهد إلّا مكابر[٣] معاند.

فعلم[٤] بما ذكرناه أنّه لا يعتبر[٥] فيما يستحقّ على المعصية بقدر زمانها، ولا يجب أن يماثل وقت الجزاء عليها لوقتها، ووجب أن يكون المرجع إليها نفسها، فبعظمها يعظم[٦] المستحقّ عليها سواء طال الزمان أو قصر، اتّصل أم انقطع، وجد فكان محقّقاً، أو عدم فكان مقدّراً، والحمد لله.

وقد نقل عن الشافعي في الجواب عن الاعتراض المذكور وجهين غير وجيهين قد ردّهما الفاضل المذكور بوجه لطيف فمن أراد الاطّلاع على ذلك فعليه بمطالعة كتاب كنز الفوائد[٧] من مؤلّفات الفاضل المذكور.

هذا، وأمّا ما ذكره من السرّ فليس فيه شيء من السرّ[٨] كما لا يخفى على من يعرف الهرّ من[٩] البرّ[١٠].

---

١. «ج، م»: ما نشاهد.

٢. «م»: ـ العادل.

٣. «ج، ك، م»: مكّار.

٤. «م»: ـ فعلم.

٥. في النسخ: معتبر.

٦. «م»: لعظم.

٧. **كنز الفوائد**، ١٤٥ ـ ١٤٦.

٨. في النسخ: البرّ.

٩. في هامش «ج، ع، م، هـ»: فإنّ حاصله يرجع إلى ما قيل في الجواب عن إشكال ذكره في حديث: افتراق الأمّة إلى الناجي وغير الناجي حيث قيل: لا شكّ أنّ سيّدنا محمّداً صلّى الله عليه وآله حبيب الله تعالى، واتّباع الحبيب ينبغي أن يكون محبوباً، قال الله تعالى: ﴿**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ** ⇦

وأمّا ما تمنّى به الشعور بقوله (وليت شعري) إلى آخره فها أنا أُحصّل ما تمنّاه بتوفيق الله تعالى فأقول: الكلام في الأفعال القبيحة الصادرة عن العباد، وليس تعيين الملك المجازي بعض رعيته[١] وزيراً لظنّ قابليته لذلك وبعضهم كنّاساً لظنّ قابليته له من هذا القبيل، ولو فرض أنّه أخطأ في ذلك التعيين وفوّض أمر الوزارة مثلاً إلى من علم واشتهر بالجرأة[٢] على فعل القبائح كقتل الناس بغير حقّ ونهب[٣] أموالهم ومصادرتهم من غير جرم[٤]، وتعرّضه لعرضهم وهتك حريمهم إلى غير ذلك من أنواع الظلم والعدوان لنسبوا ذلك السلطان أيضاً إلى الظلم وخطّأوه في ذلك التعيين[٥].

والحاصل أنّ ما ذكره من أنّ العدلية لا ينسبون الظلم إلى الملك[٦] المجازي في تعيين بعض رعيته وزيراً وبعضهم كنّاساً ليس بصحيح على إطلاقه كما عرفت.

وما ذكر من أنّهم ينسبون الظلم إليه تعالى في تخصيص كلّ من عبيده بما خصّص[٧] به فافتراء صريح عليهم؛ إذ لم يقل أحد منهم بأنّه تعالى يخصّ أحداً من عباده تخصيصاً قهرياً بشيء من الأفعال القبيحة التي وقع النزاع فيها حتّى ينسب

⇦ ﴿ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]، وإذا كان الأمر كذلك فلم ترك الله تعالى بعضهم حتّى قلّدوا المخطئون في أُصول الدين وفروعه.

وأُجيب بأنّه ترك ليغفر لهم وليكونوا مظاهر عفوه ومغفرته، ولذلك ترك الكفّار في الكفر حتّى يكونوا مظاهر قهره، قال تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السّجدة: ١٣]، انتهى.

وفيه أنّه إذا جوّزتم إهمال بعض الأُمّة على الخطأ مع أنّهم محبوبون فلم لا يجوز إهمال أهل السنّة ليكونوا مظاهر العفو والمغفرة ويكون الإمامية هم أهل الصواب «١٢ منه رحمه الله».

١٠. «م»: الهرّ من البرّ.

١. «م»: رغبته.

٢. «م»: بالحرارة.

٣. «م»: ذهب.

٤. «م»: غير جزم.

٥. «م»: ـ التعيين.

٦. «م»: تلك.

٧. «ج»: بما خصّ.

ظلم ذلك التخصيص إليه، نعم يقولون: إنّ ما يصدر من العبيد[١] بإرادتهم واختيارهم[٢] لو كان صادراً عنه تعالى في الواقع كما زعمه الخصم لزم اتّصافه تعالى بالظلم، وأين هذا من ذاك!

وأمّا ما ذكره في دفع لزوم انتفاء فائدة بعثة الرسل وإنزال الكتب من أنّا (بيّنّا أنّه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد) إلى آخره، ففيه أنّ ما سبق من بيانه هو الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ**﴾، وليس فيه دلالة على مطلوبه كما اعترف به في تفسير هذه الآية فيما سيأتي حيث قال هناك:

إنّ كلّاً من الأشاعرة والمعتزلة سلّموا أنّه لا يجوز أن يقال لله تعالى لم فعلت، ولكنّهم حملوا عدم جواز السؤال على مأخذ آخر.

أمّا الأشاعرة فذهبوا إلى أنّ أفعاله تعالى لا تعلّل بالمصالح والأغراض، وله بحكم المالكية أن يفعل في مخلوقاته ما شاء؛ فإنّ من تصرّف في ملك نفسه لا يقال له: لم فعلت؟ وكيف يتصوّر في حقّه استحقاق ذمّ واستحقاق المدح له قديم، وما يثبت للشيء لذاته يستحيل أن يتبدّل لأجل تبدّل الصفات، وكما أنّ ذاته غير معلّلة بشيء فكذلك صفاته وأفعاله، وأنّه غير محتاج إلى الأسباب والوسائط والأغراض والمقاصد[٣].

وأمّا المعتزلة فقد قالوا: إنّه تعالى عالم بقبح المقابح، وعالم بكونه غنياً عنها، ومن كان كذلك فإنّه يستحيل أن يفعل القبيح، وإذا عرف المكلّف إجمالاً أنّ كلّ ما يفعله

---

١. «م»: الأفعال.
٢. «م»: اختيار.
٣. في هامش «ج، ع، م، هـ»: والحاصل أنّه لما كان فعله تعالى خالياً عن الظلم والعبث والجبر فيكون حسناً ووجب الامتثال بكلّ ما أمر ونهى، وحينئذ لا يسأل عمّا يفعل، بخلاف فعل العباد فإنّه مخلوط بالمذكورات غالباً فيسئلون عمّا يفعلون، «١٢ منه رحمه الله».
وفي هامش «ع»: نعم ما قال بعض العارفين:
رموز مصلحت ملک خسروان دانند   گدای گوشه‌نشینی تو حافظا مخروش

الله تعالى فهو حكمة وصواب وجب أن يسكت عن لِمَ، وإذا كان الملوك المجازيون لا يسألهم مَن في مملكتهم عمّا يوردون ويصدرون من تدبير ملكهم تهيّباً وإجلالاً [لهم] مع جواز الخطأ والزلل عليهم فملك الملوك وربّ الأرباب أوْلى بأن لا يسأل عن أفعاله مع ما ركز في العقول من أنّ كلّ ما يفعله فهو حسن مشتمل على الغايات الصحيحة[١].

انتهى كلامه المذكور ثمّة، وهو ممّا يهدم أساس استدلاله في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي[٢] الأفهام[٣].

وأمّا ما ذكره من أنّ (فائدة بعث الأنبياء وإنزال الكتب يرجع إلى المؤمنين) فمخالف للإجماع ومناف لما تواتر من كون نبيّنا عليه السلام[٤] مبعوثاً إلى الخلق كافة، ولظاهر كونه مبعوثاً على الثقلين والأسود والأحمر.

وأمّا ما أجاب به عن دعوى المعتزلة بالتفرقة الضرورية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية فمندفع بأنّ توضيح كلامهم وتفصيل مرامهم هو أنّا نعلم بالضرورة الفرق بين حركتنا الاختيارية والاضطرارية وحركة الجماد، ونعلم بالضرورة قدرتنا على الحركة الأُولى كحركتنا[٥] يَمْنة ويَسْرة وعجزنا عن الثانية كحركتنا إلى السماء وحركة الواقع من شاهق وانتفاء قدرة الجماد، ومن أسند أفعال

١. **تفسير النيسابوري** ٥/ ١٥.
٢. «ك»: ذوي العقول.
٣. في هامش «ج، ع، م، ه»: أقول: وبمثل هذا التوجيه يجب أن يوجد قوله تعالى في الحديث القدسي: هؤلاء للجنّة ولا أُبالي وهؤلاء للنار ولا أُبالي [**المحاسن** ١/ ١٣٨ و ٢٨٢؛ **مسند أحمد** ٤/ ١٨٦]، لا على ما فهمه الأشاعرة منه، فإنّ معناه على قياس ما ذكر أنّ هذا لذلك لأنّه يفعل بإرادته واختياره الحسنات، وذاك لذلك لأنّه يفعل بإرادته القبائح والمعاصي، وإذ ذاك كذلك كان عدلاً لا يبالي به فاعله لومة لائم، فافهم واستقم كما أُمرت «١٢ منه». في هامش «ع، م، ه»: وما ثبت وتقرّر من أنّه تعالى أرحم الراحمين وعلى طبيعة («ه»: طبعه) نقل صاحب الطرائف أحاديث كثيرة أيضاً من كتاب الجمع بين الصحيحين تدلّ على خلاف ما فهمه الخصم من الحديث القدسي، فافهم «١٢ منه (ره)».
٤. «م»: صلّى الله عليه وآله.
٥. «م»: لحركتنا.

العباد إلى الله تعالى ينفي الفرق بينهما ويحكم بنفي ما قضت[١] الضرورة بثبوته.

والحاصل أنّا نعلم بالضرورة أنّ أفعالنا تقع بحسب قصودنا ودواعينا واختيارنا وبحسبها تنتفي عند كراهتنا وصوارفنا، فإنّا إذا أردنا الحركة يمنة فعلناها ولم يقع منّا سكون ولا حركة يسرة، ولولا استنادها إلينا لجاز أن يقع وإن كرهناها، وأن لا يقع وإن أردناها.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إنّ ما ذكره في معرض الجواب من أنّه لا ريب أنّ للإنسان إرادات وقوى فمسلّم، لكن لا يتفرّع عليه أن لا يكون للإنسان اختيار جزماً، وما فرّعه[٢] عليه على سبيل التشكيك بقوله فكأنّه لا اختيار غير مفيد في مقام البرهان واليقين.

وأمّا ما ذكره من التفرقة بزيادة الواسطة ونقصانها فلا ينافي ما ادّعاه[٣] الخصم من أنّ القدرة مؤثّرة في إحدى[٤] الحركتين دون الأُخرى بل هو مؤكّدة لذلك.

هذا وقد أتى العلّامة الدواني في هذا المقام من رسالته المشهورة بما يشاكل كلام هذا الفاضل، وإن كان أدقّ وأشكل منه، ونحن ننقله مع بيان ما فيه من النقض والإبرام تتميماً للكلام وتوضيحاً للمرام.

قال العلّامة: لا يلزم على الأشعري الشناعة التي يوردها المعتزلة عليه من أنّه يلزم عليه أن لا يكون بين حركة المرتعش وحركة المختار فرق، و[٥] ربّما يدّعون البداهة في بطلان مذهبه حتّى نقل عن أبي هذيل العلّاف أنّه قال: حمار بِشر [بن غياث المريسي] أعقل من بشر، فإنّ حماره يفرّق بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه، من حيث أنّه إذا وصل إلى نهر صغير يمكنه العبور عنه يطفره، وإن وصل إلى

---

١. «ج، ك، م»: ما قضيت.

٢. «م»: ما قرّعه.

٣. «م»: ما ألقاه.

٤. «ه»: أحد.

٥. «ك»: ـ و.

ما لا يقدر على العبور عنه لا يخوض فيه وإن أُوجع بالضرب[١]، وهذا دليل على أنّه يفرّق بين المقدور وغير المقدور.

وأنت تعلم أنّ هذه الشناعة إنّما يلزم على من لا يثبت قدرة وإرادة للعبد أصلاً كما ينقل عن بعض الحشوية، وما أظنّ أنّ عاقلاً يقول به في المعنى وإن تفوّه به بحسب اللفظ، وأمّا الذي يثبت القدرة والإرادة للعبد ويدّعي عدم تأثيرهما في الأفعال كالأشعري فلا يرد عليه ذلك، إذ القدر الضروري[٢] ثبوت القدرة والإرادة للعبد، وأمّا أنّهما مؤثّران في الفعل حقيقة فليس بضروري أصلاً، لجواز أن تكونا[٣] من الأسباب العادية كما يقوله الأشعري، ودعوى أنّ ذلك مكابرة مكابرة، وذلك ممّا لا يعلمه العلّاف فضلاً عن حمار بِشر، انتهى.

وأقول[٤]: فيه نظر؛ لأنّ من أنصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين بأنّ القدرة مؤثّرة في الأُولى دون الأُخرى، وإثبات القدرة بدون التأثير لا يكون له معنى محصّل، بل غير معقول أصلاً كإثبات الباصرة للأعمى بدون الإبصار، وإثبات السامعة للأصمّ بدون الاستماع، وهل هذا إلّا مجرّد تلفّظ غير مسموع، وكما أنّ إنكار قدرة العبد مكابرة كذلك عدم تأثيرها في بعض أفعاله مكابرة، والاعتراف بأنّ الأوّل مكابرة دون الثاني مكابرة في مكابرة؛ لأنّ بديهة العقول حاكمة بأنّ بعض الأفعال يصدر منّا بتأثير قدرتنا فيها، فإنكار كون العبد موجداً لأفعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة، ويوضحه أنّ تعلّق القدرة بالفعل لا على وجه التأثير كما اخترعوه وسمّوه بالكسب أمر خفي لا يهتدي إليه العقل، فإنّه اذا لم يكن للقدرة

---

١. «ج»: ما يضرب.

٢. في هامش «ج، ع، م، ه»: يعني إنّ إدراك التفرقة مسلّم، ولا يلزم منه تأثير قدرة العبد، فإنّ الأفعال الاختيارية للعبد مقترنة بقدرته من غير تأثير فيها، والأفعال الاضطرارية لم تقرن بقدرة العبد أصلاً فإقران القدرة وعدم إقرانها هو التفرقة بين الفعلين لا تأثير القدرة وعدم تأثيرها «١٢ منه رحمه الله».

٣. «ج»: أن يكون.

٤. «م»: ـ أقول.

تأثير لا يظهر وجه تعلّقها به.

فإن قيل: تعلّقها به هو أن يكون موجودة عنده.

قلنا: من أين يعلم وجودها عنده.

فإن قيل: علم وجودها عنده من الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة.

قلنا: الفارق هو الإرادة، لأنّ حركة المرتعش حصلت من غير إرادة، وحركة المختار حصلت بها، والإرادة غير القدرة، لأنّها صفة مخصّصة لأحد المقدورين بالوقوع.

فإن قيل: إذا كانت الإرادة مخصّصة لأحد المقدورين بالوقوع[١] فلابدّ لوجودها من وجود القدرة.

قلنا: لم لا يجوز أن تكون مخصّصة لأحد[٢] مقدورَي[٣] الله تعالى بالوقوع، فإنّ عادة الله تعالى جرت بأنّها إذا تعلّقت بأحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف.

وبالجملة القدرة الحادثة ـ أي قدرة العبد عند الأشاعرة ـ صفة يوجد[٤] الفعل معها، وبعبارة أُخرى كيفية وجودية قائمة بالفاعل موجودة عند الفعل، فإذا لم يكن لها تأثير تكون في معرض الخفاء والنفي حتّى يبرهن على ثبوته.

ولعمري إنّ القول بكسب العبد، وأنّ قدرته غير مؤثّرة، وإنّما المؤثّر[٥] قدرة الله سبحانه، ثمّ القول بثواب العبد وعقابه، من باب أن يقال: إنّ أحداً قادراً على الزنا مثلاً إذا كان معه قادر آخر يكون قدرته أشدّ من قدرته، وليس له أن يمنعه من الزنا،

---

١. من «فإن قيل: إذا كانت» إلى هنا سقط من «هـ».

٢. في هامش «ع»: لا لأحد مقدورَي العبد، والكلام في إثبات أنّ للعبد قدرة أيضاً عند صدور الأفعال بلا تأثير «١٢ منه رحمه الله».

٣. من «بالوقوع فلا بدّ لوجودها» إلى هنا سقط من «م».

٤. «ج»: لوجد.

٥. «هـ»: ـ وإنّما المؤثّر.

إذا لم يرتكب الزنا[١] وارتكب مصاحبه الزنا صار هذا الشخص الغير المرتكب له العاجز عن أن يمنع فاعله مستحقّاً للرجم دون المرتكب له، وهو كما ترى؛ فعلم أنّ ما أفاده واستشعر به لا يدفع الشناعة عن الأشاعرة، بل يوجب الشناعة عليه، فإنّه خفي عليه ما لا يخفى على حمار بِشر، ثمّ خفي عليه عدم خفائه له حتّى ادّعى أنّه ممّا لا يعلمه العلّاف فضلاً عن حمار بِشر.

نعم يتوجّه على المعتزلة أن الضروري الفرق بتأثير القدرة في الاختيارية دون غيرها، وأمّا استقلال تأثير قدرة العبد فيها بالاختيار كما هو مطلوبهم فليس بضروري، بل هو ممنوع لا بدّ له من دليل، لجواز أن يكون المؤثّر مجموع القدرتين كما هو مذهب أبي إسحاق الإسفراييني، أو يكون المؤثّر قدرة العبد فقط على سبيل الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة.

وفيه أنّ المقصود هاهنا بيان مدخلية قدرة العبد في الجملة في بعض أفعاله ردّاً لمذهب الأشاعرة، لا بيان خصوص المذهب الحقّ كما لا يخفى على المتأمّل.

على أنّ مذهب الفلاسفة قد ثبت بطلانه بأدلّة عقلية وبإجماع المسلمين، ومذهب الإسفراييني مردود أيضاً بأنّه إن أراد أنّ متعلّق القدرتين شيئاً واحداً هو نفس الفعل ويكون كلّ منهما مؤثّراً مستقلاً وحينئذ يلزم اجتماع المؤثّرين على أثر واحد، وإن أراد أنّ مجموعهما من حيث المجموع مؤثّراً واحداً مستقلاً في التأثير دون كلّ واحد منهما بإنفراده وحينئذ يلزم عدم استقلال قدرته تعالى، بل احتياجه إلى معاون ومشارك، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

وممّا ينبغي لنا أن نذكره في هذا المقام ونجعل كلامنا به مسكية الختام ما ذكره سيّد الموحّدين حيدر بن علي الآملي قدّس الله روحه في بحث توحيد الأفعال من كتابه الموسوم بجامع الأسرار ومنبع الأنوار وهو أنّ الأشاعرة ذهبوا إلى أن لا فاعل

---

١. من «مثلاً إذا كان» إلى هنا سقط من «م».

إلّا هو، ونسبوا جميع الأفعال القبيحة والحسنة إليه، وأخطأوا في ذلك خطأً فاحشاً؛ لأنّه ليس الأمر كذلك، فكلام هؤلاء القوم قريب إلى كلام الموحّدين في هذا الباب[١]، ويمكن أن يتوهّم متوهّم من كلامهم هذا المعنى، والحال أنّ[٢] كلامهم منزّه عنه؛ لأنّ كلامهم وإن كان قريباً إلى كلامهم بحسب اللفظ، لأنّ هذا يقول: لا فاعل إلّا هو، وذاك يقول: لا فاعل إلّا هو، لكن بحسب المعنى بعيد في غاية البعد؛ لأنّهم في هذا القول محجوبون بأنفسهم، بل مشركون بالشرك الخفي؛ لأنّهم بعدُ، ما خلصوا عن رؤية الغير الذي هو رؤية وجودهم ووجود غيرهم المعبّر عنه بالشرك الخفي، وما وصلوا إلى مقام التوحيد الوجودي الذي هو مشاهدة وجود الحقّ بلا اعتبار وجود غير معه، وهؤلاء [أي أرباب التوحيد الفعلي] ما تكلّموا بهذا الكلام إلّا بعد ذلك، أي بعد فنائهم من أنفسهم، وخلاصهم عن رؤية الغير مطلقاً.

وبين الكلامين بل بين الطائفتين بون بعيد وتفاوت كثير، فنريد أن نبيّن صورة الحال، ونقرّرها على ما هي عليه في نفس الأمر؛ ليتقدّس جناب الموحّدين من دنس الشبهة الصعبة المؤدّية إلى الكفر والزندقة خصوصاً بالنسبة إلى الجهال.

فنقول: إنّ مذهب الموحّدين في هذا المعنى هو أنّهم [وإن] قالوا: لا فاعل إلّا هو، لكن نسبوا كلّ فعل إلى محلّه الخاصّ، أي محلّه الصادر منه ذلك الفعل، وقالوا: هذا فعل آدم وهذا فعل إبليس، وهذا فعل موسى وهذا فعل فرعون، وهذا فعل محمّد وهذا فعل أبي جهل.

---

١. في هامش «ج، ع، م، هـ»: والحاصل أنّ هذا الكلام من الصوفية وما في **الفتوحات المكّية** [٣ / ٤٠٣] حيث قال: أمّا العارفون من أهل الله تعالى فلا يرون ثمّة قدرة حادثة [أصلاً] يكون منها فعل في شيء، انتهى، مبني على ما اختصّ به العارفون من اضمحلالهم في ذاته تعالى وفنائهم من حيث لا يرون وجوداً غير وجوده وقدرة غير قدرته، ولم يريدوا أنّ الموجودات معدومة، وذلك كما يحتجب وجود الكواكب بالشمس لكمالها في النور من غير أن يعدم أجرامها «١٢ منه (ره)».

٢. في المصدر: ـ الحال أنّ.

وكذلك بالنسبة إلى جميع المظاهر؛ لأنّ المظاهر كلّها وإن كانت[١] مظهراً لحقيقة واحدة أو فاعل واحد لكن لهذه الحقيقة أو هذا الفاعل في كلّ مظهر خاصّية وكمال، أو فعل وانفعال، ليس في غيره، فينبغي أن ينسب الفعل إلى المظهر لا إلى الظاهر فيه، وإلّا لبطل الثواب والعقاب، والجنّة والنار، وصار إرسال الرسل وإنزال الكتب وما شاكل ذلك عبثاً ومهملاً، وصدور ذلك من الحكيم محال، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وإلى ذلك أشار بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَافِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَاتٍ لِأُولِى ٱلْأَلْبَابِ * ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ**﴾[٢] وقال تأكيداً لذلك: ﴿**ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ**﴾[٣] لئلّا يتوهّم الجاهل أنّه يفعل عبثاً، أي فعلاً بلا غرض ولا سبب؛ لأنّه لا يفعل مثل ذلك إلّا سفيه أو جاهل، تعالى الله عمّا يقول[٤] الظالمون علوّاً كبيراً.

وهذا دقيق لا يمكن دركه[٥] إلّا بنور الكشف الإلهي، وسيجيء بيانه مفصّلاً عند بيان الفواعل والقوابل في آخر هذه القاعدة إن شاء الله تعالى.

[وأضاف]: وإلى مجموع ذلك أشار قطب علماء الإسلام وإمام أئمّة أهل الايمان، مسند علوم الكلّ ومرجعهم ومفصّل أُصول الطوائف ومنبعهم، مولانا

---

١. «ك» زيادة: كلّ واحد منها مظهراً لِفعل واحد. ٢. آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١.

٣. يس: ٣٨.

٤. في هامش «ج، م، هـ»: محمّد بن أبي عبد الله، عن حسين بن محمّد، عن محمّد بن يحيى، عمّن حدثه، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، قال: قلت: وما أمر بين أمرين؟ قال: مثل ذلك رجل رأيت على معصيته [في المصدر: رأيته على معصية] فنهيته، فلم ينته فتركته فعل تلك [المعصية] فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية «الكليني في آخر باب الجبر والتفويض» [**الكافي** ١٦٠/١] «١٢».

٥. «هـ» والمصدر: إدراكه.

وإمامنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في جواب الشامي لمّا سأله عن مسيره إلى الشام بقوله: أكان[١] مسيرك إلى الشام بقضاء الله وقدره؟ فقال[٢]: ويحك لعلّك ظننت قضاء لازماً، وقدراً حاتماً، ولو كان [ذلك] كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، إنّ الله سبحانه أمر عباده تخييراً، ونهاهم تحذيراً، وكلّف يسيراً، ولم يكلّف عسيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يرسل الأنبياء لعباً، ولم ينزل الكتب للعباد عبثاً، ولا خلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً ﴿**ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ ٱلنَّارِ**﴾[٣].

والحقّ أنّ كلّ من قال: إنّ جميع الأفعال صادرة من الله تعالى، ولم يفرّق بين فعله وفعل غيره فهو من قبيل الشيطان وأتباعه؛ لقوله: ﴿**رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى**﴾[٤]، وكلّ من قال إنّ جميع الأفعال صادرة من الله تعالى؛ لكن كلّ فعل منسوب إلى محلّه وفعل الغير[٥] منسوب إليه فهو من قبيل آدم وأتباعه؛ لقوله: ﴿**رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنْفُسَنَا**﴾[٦] الآية ﴿**وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَالِمُونَ**﴾[٧].

وهذا رمز حسن، فافهم؛ فإنّه دقيق ومع دقّته لطيف، وإلى دقّة هذا المعنى وصعوبته أشار مولانا جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام حين سأل عن القضاء والقدر في قوله: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين.

[وقال]: وذكر خواجة نصير الملّة والدين الطوسي رحمة الله عليه هذا في رسالته المسمّاة بأوصاف الأشراف [بالفارسيّة] وقال: ولا يفهم هذا الكلام إلّا بعد رياضة القوّة العاقلة حقّ رياضتها.

ومثال مشاهدة جميع الأفعال من الله تعالى ونسبة كلّ فعل إلى محلّه مثال زيد أو

---

١. «ج، م»: كان.
٢. «ج، م، هـ»: وقال، المصدر: ـ فقال.
٣. ص: ٢٧.
٤. الحجر: ٣٩.
٥. في المصدر: العبد.
٦. الأعراف: ٢٣.
٧. العنكبوت: ٤٣.

عمرو مثلاً؛ فإنّه إذا صدر فعل من زيد أو عمرو من ضرب أو شتم أو حركة، يقال: إنّه ضرب بيده وشتم بلسانه وتحرّك برجله، ولا يقال: إنّه ضرب بلسانه وشتم برجله وتحرّك بيده، وهكذا بالنسبة إلى كلّ عضو [عضو] من أعضائه؛ فكذلك الحقّ تعالى بالنسبة إلى مظاهره، أعني كما لا ينسب الفعل الصادر من اليد من حيث هي اليد إلى صاحب اليد مطلقاً، فكذلك لا ينسب الفعل الصادر من المظهر من حيث هو المظهر إلى الظاهر فيه مطلقاً.

ويعرف من هذا سرّ قوله: من عرف نفسه فقد عرف ربّه، وسرّ قوله: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[١] لكن لا يعرفه إلّا أهله ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[٢] وفيه قيل[٣]:

فلا عبث والخلق لم يتركوا سُدًى وإن لم يكن[٤] أفعالهم بالسديدة
على سمة الأسماء تجري أُمورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت[٥]

انتهى كلام سيّد الموحّدين قدّس الله روحه.

وخلاصة تحقيق المرام في هذا المقام ما ذكره بعض الأعاظم الأعلام قائلاً: اعلم أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، والأفعال الاختيارية واجبة الحصول بالاضطرار بعد تحقّق الإرادة التامّة وتصميم العزم.

وإنّ المراد بالإرادة هاهنا هي العزيمة الباعثة الجازمة على الفعل أو الترك، فإنّا إذا أدركنا شيئاً وعلمناه فإنّ اعتقدنا ملائمته أو منافرته دفعة بالوهم أو ببديهة العقل انبعث منّا شوق إلى جذبه أو دفعه، وإن لم نعتقد الملائمة والمنافرة واستعملنا القوى الدراكة لطلب الترجيح بإرادة عقلية أو وهمية فربّما كان ملائماً ببعض الوجوه غير

---

١. فصّلت: ٥٣.
٢. ق: ٣٧.
٣. «ك» زيادة: شعر.
٤. في المصدر: لم تكن.
٥. **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، ١٤٧ ـ ١٥١، مع مغايرات أشرنا إلى بعضها.

ملائم ببعضها، أو ملائماً للحسّ غير ملائم للعقل، أو بالعكس، ويحدث بحسب كلّ ملائمة داعٍ، وبحسب كلّ منافر صارف، وترجيح أحد طرفي الفعل والترك بحسب ترجيح دواعيه، وعند تكافؤ الدواعي يحصل التخيّر ويستعمل القوة الفكرية حتّى يسنح[1] ما يرجّح أحد الطرفين فيفعل بحسبه.

فإن قلت: مع حصول القدرة والإرادة إن كان الترك ممكناً لم يكن الفعل واجباً، وإن لم يمكن لم يكن الفاعل مختاراً.

قلت: الترك غير ممكن، ولا يلزم من ذلك نفي الاختيار، فإنّ الفعل الاختياري ما يكون الاختيار من جملة أسبابه ويكون صدورها موقوفاً بالاختيار لا ما يكون ممكناً على تقدير تحقّق علّته التامّة التي من جملتها الإرادة، ففائدة التكليف والوعد والوعيد تحصل شوق يكون منه إرادة الأفعال الجميلة.

ثمّ لا يخفى أنّ جميع الممكنات التي من جملتها قوانا وأفعالنا وإرادتنا مستندة إلى مشية الله تعالى وقضائه وقدره، وأنّ الأسباب الظاهرة لأفعالنا إنّما هي قدرتنا وإرادتنا، فمن نظر إليها قاصراً نظره على تلك الأسباب القريبة قال بالقدرة والتفويض التي معناها أنّ أفعالنا واقعة بقدرتنا مقدّرة بتقديرنا مفوضة إلينا، ولهذا قال عليه السلام: القدرية مجوس هذه الأُمّة[2]، لأنّها تثبت مبدأين كالمجوس القائلين بيزدان وأهرمن.

ومن نظر إلى السبب الأوّل وكون تلك الأسباب والوسائط مستندة بأسرها على الترتيب المعلوم في سلسلة العلل والمعلولات إلى الله تعالى استناداً واجباً وترتيباً معلوماً على وفق القضاء والقدر وقطع النظر عن الأسباب القريبة قال بالجبر وخلق الأفعال فينا[3] ولم يفرق بينها وبين الجمادات.

---

١. «ك»: ينتج.

٢. **التوحيد** للصدوق، ٣٨٢؛ **سنن أبي داود** ٢/ ٤١٠؛ **المستدرك** للحاكم ١/ ٨٥؛ **السنن الكبرى** ٣٠٢١٠.

٣. «ج، ك، م، هـ»: ـ فينا.

وأمّا من[١] نظر حقّ[٢] النظر، فأضاف الأفعال إلى الله تعالى بنظر التوحيد، وإسقاط الإضافات ومحو الأسباب والمسبّبات، لا بمعنى خلق الأفعال فينا أو خلق قدرة وإرادة جديدتين عند صدور الأفعال عنّا كما هو عليه المجبرة، وقال باستناد أفعال العباد إلى قدرتهم وإرادتهم المستندتين في سلسلة الأسباب والمسبّبات إلى مسبّب الأسباب فقد أصاب.

والقائل بأنّ أفعال الناس غير تابع لقدرتهم وإرادتهم وكلّها فعل الله بلا واسطة ولا دخل للسعي والجهد مخطئ[٣]، انتهى.

ويقرب منه المحاكمة التي ذكرها بعض المتأخّرين من مشايخ أصحابنا[٤] وهو أنّا نقول للأشاعرة: إن أردتم بقولكم: (لا مؤثّر في الوجود إلّا الله تعالى) أنّه علّة قريبة لجميع الموجودات، بأن يكون مؤثّراً فيها لذاته بلا واسطة شيء آخر، فهو بعيد عن الصواب، وخروج عن الملّة الإسلامية، كما مرّ بيانه مفصّلاً.

ونقول للمعتزلة: إن أردتم بكون العبد موجداً لفعله أنّه علّة تامّة[٥] في وجود أثره، وانقطاع تأثير الله تعالى البتّة، سواء كان بواسطة أو بلا واسطة، فهو أيضاً[٦] بعيد عن الصواب، لأنّ فعل العبد بالضرورة متوقّف على قدرته وإرادته[٧]، وبالضرورة ليستا منه، فلا يكون هو علّة تامّة في وجود أثره.

ثمّ نقول: علّة العلّة هل هي علّة بالحقيقة أم لا، فإن كان علّة العلّة علّة[٨] حقيقية كان الجميع مستنداً إلى الله تعالى، لكن الأمر ليس كذلك، بل علّة العلّة علّة على سبيل المجاز، لوجوب استناد الأثر إلى المباشر القريب، ولمّا كان العبد مباشراً قريباً لفعله أُسندت أفعاله الواقعة بحسب قصده إليه، لأنّه السبب في وجودها.

---

١. «ج»: ـ من.

٢. «م»: من النظر.

٣. لم أعثر على مصدره.

٤. ونحوه في **إحقاق الحقّ** ١ / ٤٠٦.

٥. «ك»: ـ تامّة.

٦. «هـ»: ـ أيضاً.

٧. «ع، م»: آلاته.

٨. «ك»: ـ علّة.

مثال ذلك أنّ النحل موجد لحلاوة العسل، ولا يقال: إنّ النحل موجد الحلاوة في الذائقة، بل الموجد لها هو العسل، لأنّ العلّة القريبة فيها هي[١] العسل، والنحل أوجد[٢] الحلاوة بواسطة العسل[٣]، وهو علّة للعلّة لا علّة حقيقية.

وعلى هذا يحمل الآيات الواردة في القرآن العزيز[٤] التي تدلّ بعضها على استناد[٥] الأفعال إليه تعالى، وبعضها على استنادها إلينا، ومن هذا القول المأثور عن الصادقين عليهم السلام: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين[٦]، وإذا لاحظت هذا التحقيق كان موضع صلح بين الفريقين، والله أعلم.

ولقد أطنبنا طناب[٧] الإطناب والإسهاب في هذا الباب، إظهاراً لطريق الحقّ[٨] والصواب، وهو كفاية وفوق الكفاية لمن فتح على بصائرهم[٩] أبواب العناية، ورفع عن أبصارهم غشاوة الغباوة والغواية، وأمّا العمي الصمّ الذين لا يعقلون فهم في خوضهم يلعبون، ويحملون ما ورد من الكتاب والسنّة ممّا يحتمل مرامهم على ظاهره، كما اعتقدت الظاهرية من الظواهر أنّ له تعالى يداً ووجهاً إلى غير ذلك، ويتّخذون ذلك وأمثاله ديناً، قاتلهم الله، فقد اتّخذوا دينهم لعباً ولهواً وأضلّوا كثيراً وضلّوا عن سواء السبيل، وقد غشيت غشاوة التعصّب قلوبهم وأعينهم وآذانهم، فلهم قلوب لا يعقلون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب أليم.

قوله: الثالث أنّ ذلك في الحقيقة فعل الشيطان [أو الكافر] إلى آخره.

---

١. «هـ»: هو.
٢. «ج»: وجد.
٣. «م»: ـ والنحل أوجد الحلاوة بواسطة العسل.
٤. «م»: العظيم.
٥. «م، هـ»: إسناد.
٦. **الهداية** للصدوق، ١٨؛ **الكافي** ١ / ١٦٠؛ **التوحيد** للصدوق، ٢٠٦.
٧. «ج، م، هـ»: ـ طناب.
٨. في «م» بدل «لطريق الحقّ»: للحقّ.
٩. «م»: أبصارهم.

قال الخطيب الكازروني ما حاصله:

إنّ في الكلام مجازاً عقلياً من قبيل إسناد الفعل إلى المسبّب، وتحقيقه أنّ للفعل ملابسات شتّى يلابس الفاعل والمفعول والزمان والمكان وغيرها، فإسناده إلى الفاعل حقيقة وإلى غيره مجاز.

وهاهنا بحث وهو أنّ[١] إسناد الفعل إلى غير الفاعل يوجب الكذب، فإنّ معنى أنبت الربيعُ البقلَ أنّ الإنبات فعل الربيع وليس كذلك، ولذا اختلفوا في توجيهه، قال صاحب المواقف في شرح مختصر الأُصول: اعلم أنّهم اختلفوا في نحو أنبت الربيع، لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة، فلابدّ من التأويل في اللفظ أو في المعنى وإلّا لكان كاذباً، والتأويل في اللفظ إمّا في الإنبات أو في الربيع أو في التركيب، فهذه احتمالات أربع:

الأوّل: التأويل في المعنى وهو أنّه أورده ليتصوّر معناه فينتقل الذهن منها إلى إنبات الله فيه أي في الربيع فيصدّق به، وهو قول الرازي أنّ المجاز عقلي لا لغوي.

الثاني: أنّ التأويل في أنبت، وهو للتسبّب[٢] العادي وإن كان وضعه للتسبّب[٣] الحقيقي، وهو قول المصنّف.

الثالث: أنّ التأويل في الربيع، فإنّه يتصوّر بصورة فاعل حقيقي فأُسند إليه ما يسند إلى الفاعل الحقيقي، مثل قولهم: (صبّحنا الخزرجية مرهفات)[٤] حيث جعلوا المرهفات شراباً وهو قول صاحب المفتاح أنّه من الاستعارة التخييلية.

الرابع: أنّ التأويل في التركيب، وهو أنّ كلّ هيئة تركيبية وضعت بإزاء تأليف معنوي، وهذه وضعت لملابسة الفاعلية، فإذا استعملت لملابسة الظرفية ونحوها كان

---

١. «ج»: ـ أنّ.

٢. «ك»: للتنبيت.

٣. «ك»: للتنبيت.

٤. صدر بيت من قصيدة لكعب بن زهير، وعجزها: أباد ذوي أُرومتها ذووها: **ديوان كعب**، ٧٤.

مجازاً، وذلك نحو صام نهاره وقام ليله، وهذا مختار عبد القاهر.

والحقّ أنّها تصرّفات عقلية[١] ولا حَجْر فيها، والكلّ ممكن، والنظر إلى قصد المتكلّم.

وأقول: لقائل أن يقول: لا خفاء في أنّ المراد من أنبت الربيع أنّ الربيع سبب الإنبات، فإن أُريد السبب[٢] الحقيقي كان الكذب باقياً، وإن أُريد السبب العادي[٣] صار إلى الوجه الثاني، فلا فائدة في التجوّز في التركيب، مع أنّه يلزم على ما ذكر كون الربيع في هذا التركيب ظرفاً للإنبات ولا وجه له.

فدفع[٤] الكذب إمّا بأن يكون المراد بالإنبات غير السبب الحقيقي وهو الوجه الثاني المذكور، أو بأن يكون المراد بالربيع غير ما هو موضوع له، أو يكون المراد من مجموع الجملة المذكورة جملة أُخرى وهي أنبت الله، وأمّا إذا لم يكن المراد واحداً من هذه الثلاثة لزم الكذب انتهى ما أتى به الخطيب.

وأقول: إنّ ما استشكله هذا الفاضل من لزوم الكذب هو حاصل ما أورده الفاضل التفتازاني في حاشيته على بعض صور المسألة حسبما فصّل في الشرح العضدي على المختصر كما مرّ، لأنّ تلك[٥] التصويرات إنّما ذكر لدفع لزوم الكذب في أمثال التركيب المذكور، ومن البيّن أنّه إذا اختلّ بيانهم لها بما ذكره الفاضل التفتازاني عاد لزوم الكذب بحاله، والخطيب لم يذكر إيراد الفاضل التفتازاني لئلّا يسرع النظر إلى ما فعله من الانتحال، ويمكنه دعوى التوارد في ثاني الحال، لو اطّلع أحد[٦] على حقيقة المقال[٧].

---

١. «هـ»: عقلياً.

٢. «م»: فإنّ العادي سبب.

٣. «م»: الباقي.

٤. في هامش «ع»: لأنّ المقصود من هذا التركيب ليس إفادة ظرفية الربيع للإنبات «١٢».

٥. «ك، م، هـ»: بتلك.

٦. «ك»: واحد.

٧. «هـ»: المقام.

وها أنا أذكر ما ذكره الفاضل التفتازاني من الإيراد مع ما أجاب به عنه الأُستاذ المحقّق النحرير قدّس الله روحه في شرحه على تهذيب الأُصول، ليظهر شناعة الانتحال، ويتّضح دفع الإشكال، فأقول:

قال الفاضل التفتازاني فيما علّقه على شرح المختصر: إنّه لا خفاء في أنّ مدلول إسناد[1] الفعل إلى الشيء هو قيامه به، وهو ثبوته له بحيث يتّصف به، وهذا لا يصحّ ظاهراً فيما أسند إلى غير ما هو له من المصدر والزمان والمكان وغيرها، نحو جدّ جدّه وأنبت الربيع وجرى النهر ونحو ذلك، فلابدّ من صرفه عن ظاهره بتأويل إمّا في المعنى أو في اللفظ إمّا المسند أو المسند إليه أو الهيئة التركيبية الدالّة على الإسناد.

والأوّل: أن لا مجاز فيه بحسب الوضع بل بحسب العقل، حيث أسند الفعل إلى غير ما يقتضي العقل إسناده إليه، وهو قول الشيخ عبد القاهر وصاحب المحصول وجميع علماء البيان.

[و] الثاني: أنّ المسند مجاز عن المعنى الذي يصحّ إسناده إلى المسند إليه، وهو قول ابن الحاجب.

[و] الثالث: أنّ المسند إليه استعارة بالكناية[2] عمّا يصحّ الإسناد إليه حقيقة وإسناد الإنبات إليه قرينة لهذه الإستعارة، وهو قول السكّاكي.

والرابع: أن لا مجاز في شيء من المفردات، بل شبّه التلبّس الغير الفاعلي بالتلبّس الفاعلي، فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لإفادة التلبّس الفاعلي، فتكون استعارة[3] تمثلية كما في أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أُخرى، وهذا ليس قولاً لعبد

١. في هامش «ج، ع، م، هـ»: فيه تأمّل لأنّ الإسناد ليس دالّاً على شيء حتّى يكون له مدلول فالأولى أن يقول: مدلول الهيئة الإسنادية «١٢ منه رحمه الله». ٢. في النسخ: بالكنه.

٣. «ك»: الاستعارة.

القاهر ولا لغيره من علماء البيان ولكنّه ليس ببعيد.

وأمّا ما ذكره المحقّق في تقرير الوجوه ففيه أبحاث:

الأوّل: أنّ قوله (ليتصوّر معناه) إن أراد به التصوّر المقابل للتصديق على ما هو الظاهر فهو ليس مدلول الجملة الخبرية فلابدّ أن يكون مجازاً لغوياً، وإن أراد[١] أنّه أطلق ليعلم الحكم الذي هو مدلوله لكن لا يكون مرجع الإفادة ومناط الصدق والكذب بل لينتقل منه إلى حكم آخر فيصدّق به يكون هذا كناية، ولم يقل به الرازي ولا غيره[٢] ولم يطابق القواعد.

الثاني: أنّ جعل المسند موضوعاً[٣] للتسبّب الحقيقي مجازاً[٤] عن التسبّب العادي، مع أنّه لا يصحّ فيما[٥] يسند[٦] إلى المصدر[٧] مثل جدّ جدّه[٨]، مخالف لما اتّفق عليه علماء البيان من أنّ الفعل لا يدلّ إلّا على الحدث والزمان من غير دلالة[٩] بحسب الوضع على أنّ[١٠] فاعله يلزم أن يكون قادراً أو غير قادر سبباً حقيقياً أو غير حقيقي.

وقد أقام الشيخ عبد القاهر على ذلك أدلّة كثيرة، وتبعه صاحب المحصول والسكّاكي على أنّ التسبّب[١١] الحقيقي لو أُجري على ظاهره لزم أن يكون في

---

١. في هامش «ج، ع»: أي إن أراد المعنى الأعم حال كونه مختصّاً في ضمن فرد خاص أعني العلم التصديقي بأن يكون مراده أنّه أطلق إلى آخره «١٢».

٢. «م» بدل لا غيره: غيره.

٣. في هامش «ع»: حال «١٢».

٤. في هامش «ع»: مفعول ثان لـ«جعل» «١٢».

٥. في هامش «ع»: أي قول «١٢».

٦. «م»: يستند.

٧. في هامش «ع، م، هـ»: لأنّ المصدر لا يكون سبباً عادياً للمسند الذي هو عينه «١٢ منه رحمه الله».

٨. في هامش «ع»: فإنّه ليس هاهنا سبب عادي كما لا يخفى «١٢».

٩. «م»: دلالته.

١٠. «ك»: ـ أنّ.

١١. «ج»: السبب.

الأفعال المسندة[١] إلى غير الخالق مجازاً باعتبار المسند، أو الإسناد على ما افترى بعض الشارحين على الشيخ عبد القاهر من أنّه ذهب إلى أنّ الإسناد في نحو: طلعت الشمس ومرض زيد مجازي، ثمّ ذكر البحث الثالث والرابع إلى أن قال: والعجب كلّ العجب من الشارح مع[٢] إحاطته بفنّ البيان واطّلاعه على أقوال العلماء، كيف خبط في هذا المقام، وأخطأ في تقرير أقوال الأئمّة العظام.

وأجاب الأُستاذ النحرير عن البحثين المنقولين؛ أمّا عن الأوّل فبأنّ الشارح أراد أنّه أطلق ليعلم الحكم الذي هو مدلوله، لكن لا يكون مرجع الإفادة ومناط الصدق والكذب بل[٣] لينتقل منه[٤] إلى حكم آخر فيصدّق به، ولا يكون هذا كناية كما حسبه؛ لأنّ الكناية ذكر الملزوم وإرادة اللازم، وفيما نحن فيه اللزوم منتف، ولأنّ الكناية إنّما تكون في الألفاظ بأن تذكر ويراد غير معناها مع جواز إرادة معناها، ولا شبهة أنّ ما فيه المجاز العقلي لا يجوز أن يكون مدلوله[٥] مراداً، ولأنّه يجب في المجاز العقلي من وجود قرينة مانعة عن إرادته، وتلك القرينة في الكناية يجب انتفاءها.

وأيضاً إن أراد من قوله: (ليعلم الحكم) التصديق بالحكم كان منافياً لقوله (لكن لا يكون مرجع الإفادة) إلى آخره؛ لأنّه يفهم منه أنّ الغرض من ذكره[٦] التصديق

---

١. «م»: المستندة.

٢. «هـ»: من.

٣. «م»: ـ بل.

٤. في هامش «ع، ج، م، هـ»: توضيحه أنّ اللفظ مستعمل في إنبات الربيع الذي هو مدلوله لمجرّد أن يتصوّر من غير أن تصدق به، ضرورة أنّ المؤمن لا يصدق بذلك، ثمّ العقل ينتقل من ذلك بعد إمعان النظر إلى أنّ المتكلّم نقل إسناد أنبت عن محلّه وما هو له إلى («ع»: ما) سببه مبالغة في تلبّسه بالفاعل الحقيقي، والمقصود منه التصديق بإنبات الله تعالى في الربيع مع مبالغة في تلبّس الربيع بالفاعل الحقيقي «١٢ منه رحمه الله».

٥. في هامش «ع»: يعني مدلول أنبت الربيع، وهو المجاز العقلي وهو غير مراد «١٢».

٦. «ك»: ذكر.

بحكم آخر لا بذلك الحكم، وإن أراد منه تصوّر الحكم المقابل للتصديق كان عين الشقّ الأوّل فلا مغايرة بينهما.

وأمّا عن الثاني فبأنّه يمكن أن يراد من التسبّب الحقيقي التسبّب القابلي[١] لا التسبّب الفاعلي، فلا يلزم[٢] أن يكون الأفعال المسندة[٣] إلى غير الخالق مجازاً.

وللسيّد الصدر المدقّق الأمير جمال الدين محمّد[٤] الأسترآبادي رحمه الله أجوبة أيضاً عن أبحاث الفاضل التفتازاني، وللأُستاذ النحرير[٥] فيها أنظار دقيقة مذكورة في شرحه على التهذيب فليطالع ثمّة.

قوله: الخامس أن يكون حكاية لما كانت الكفرة [يقولون مثل ﴿**قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٖ مِّمَّا تَدۡعُونَآ إِلَيۡهِ وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٞ وَمِنۢ بَيۡنِنَا وَبَيۡنِكَ حِجَابٞ**﴾ تهكّماً واستهزاءً بهم] إلى آخره.

أُورد عليه أن المقصود من الآية تأكيد السابق، وحين جُعل حكاية ما كان يقوله الكفرة[٦] يفوت ذلك.

ودفعه المحشّي الفاضل بأنّ قولهم هذا يدلّ على كمال إصرارهم على الكفر فيؤكّد عدم إيمانهم، أو عدم نفع الإنذار فيهم، وذلك بيّن وإن خفي على العلّامة التفتازاني والسيّد المحقّق، وكم من بيّن يخفى لوقته، انتهى.

وأقول: ذلك كما ذكره بيّن لا يخفى، لكن الظاهر أنّ التفتازاني أغمض عنه

---

١. في هامش «ع»: وهو يرجع إلى المقام.

٢. في هامش «ع، م، ه»: الظاهر أنّ قوله فلا يلزم إلى آخره إشارة إلى دفع ما ذكره الفاضل التفتازاني بقوله والسكّاكي على أنّ التسبّب الحقيقي لو أُجري على ظاهره (في «ع»: أي ما هو سبب الفعل في الواقع «١٢») لزم أن يكون في الأفعال المسندة إلى غير الخالق مجازاً باعتبار المسند أو الإسناد، إلى آخره «١٢ منه رحمه الله».

٣. «م، ه»: المستندة.

٤. «ه»: ـ محمّد.

٥. «م»: ـ النحرير.

٦. لم ترد «أورد عليه ـ إلى ـ الكفر» في «م».

تعصّباً[١]، والسيّد المحقّق الجرجاني تقيّة، وهذا الفاضل تعرّض له غفلة، كما وقع نظير هذه الغفلة عن المصنّف عن قريب في تفسير قوله تعالى: ﴿**فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا**﴾ الآية، فافهم.

قوله[٢]: [ووحّد السمع لـ]ـلأمن [من] اللبس [واعتبار الأصل].

إذ من المعلوم أنّ لكلّ واحد سمعاً خاصّاً، ولا يتوهّم سمع واحد للكلّ، قال المحشّي الخطيب: إنّ مجرّد هذا الكلام لا يكفي في هذا المقام؛ إذ يرد السؤال بأنّه لِمَ جمع القلوب والأبصار ووحّد السمع، فلذا أضاف إليه قوله: (واعتبار الأصل)، فعلى هذا كان الأُولى أن يقدّم في الذكر (اعتبار الأصل) حتّى يكون أصلاً و (الأمن من اللبس) تبعاً له، انتهى.

وأقول: إنّ المقدّر هاهنا في الحقيقة سؤالان:

أحدهما: السؤال عن وجه توحيد السمع مع كونه متعدّداً في الواقع.

والثاني: السؤال الذي أشار إليه هذا المحشّي، فأشار المصنّف إلى جواب الأوّل بالأوّل والثاني بالثاني اختصاراً في العبارة، ولعلّه إنّما قدّم في التقدير السؤال الذي أجاب عنه أوّلاً لأنّه سؤال عن حال[٣] السمع في نفسه، والثاني سؤال عن حاله بالنسبة إلى حال ما ذكر معه من الأبصار والقلوب، والنظر في حال الشيء في نفسه أوْلى من النظر في حاله بالنسبة إلى غيره.

وقد يقال: إنّه وحّد السمع للإشارة إلى أنّ مدركات السمع نوع واحد، بخلاف مدركات أخويه فإنّها أنواع كثيرة.

واعترض عليه بأنّ دلالة وحدة اللفظ على وحدة نوع مدركات المدلول من أيّ نوع من أنواع الدلالة.

---

١. «م»: نقيضاً.

٢. «م»: ـ قوله.

٣. «م»: أحوال.

وأجاب الفاضل التفتازاني بأنّ اعتبارات[١] البلغاء دلالة رابعة، كما أنّ الطبيعة عادة[٢] خامسة، وردّه السيّد فقال: إنّها دلالة التزامية نشأ اللزوم من اعتبار[٣] البلغاء فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأٰخِرِ...﴾ (٨)]

قوله[٤]: واللام فيه للجنس و ﴿من﴾ موصوفه إلى آخره.

ما ذكره من التوجيهين موافق لكلام صاحب الكشّاف[٥]، وحاصله أنّ اللام في ﴿ٱلنَّاسِ﴾ للجنس أو العهد[٦] إلى المصمّمين كابن أبي، ومن يقول موصوفة على الأوّل موصولة على الثاني.

إن قيل: لم لا يجوز العكس؟ ولم لا يجوز أن يكون موصوفة على كلا التقديرين؟ أو موصولة على كليهما؟

قلنا: تلك الوجوه جائزة من حيث علم النحو، لكن ما اختاره صاحب الكشّاف هاهنا أولى وأليق؛ رعاية للمناسبة[٧] الواجب رعايتها في العربية، وذلك لأنّ[٨] اللام إذا كانت للجنس كان لفظ ﴿ٱلنَّاسِ﴾ قريباً[٩] من النكرة، فيناسبه كون «من» نكرة موصوفة؛ إذ لو كان موصولة والصلة تكون جملة معلومة الانتساب إلى الموصول على هذا التقدير لصار المعنى نظير قولنا: من القوم[١٠] المجهولين طائفة[١١] معلومة، وهذا فاسد، بخلاف ما إذا كانت موصوفة فإنّه إذ ذاك نظير قولنا: من القوم

---

١. «م»: اعتبار.
٢. «ك»: دلالة.
٣. «ك»: اعتبارات.
٤. في «م، ه»: عنوان: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأٰخِرِ﴾.
٥. انظر: **الكشّاف** ١/٢٩٧.
٦. «م، ه»: للعهد.
٧. «ج»: المناسبة.
٨. «م»: أنّ.
٩. «ه»: قريبة.
١٠. «ه»: قوم.
١١. «م»: مجهولة معلومة.

المجهولين[١] طائفة مجهولة، يقولون: كذا، وهذا معنى صحيح، وإذا كانت للعهد فالقياس كون ﴿من﴾ موصولة؛ إذ لو كانت موصوفة على هذا التقدير لكان المعنى نظير قولنا من القوم المعلومين طائفة مجهولة يقولون: كذا، وهذا فاسد، بخلاف ما إذا كانت موصولة فإنّ المعنى إذ ذاك نظير قولنا: من القوم المعلومين طائفة معلومة يقولون: كذا[٢]، وهذا معنى صحيح فتدبّر.

[معنى ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾]

قوله: [﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ إنكار ما ادّعوه، ونفي ما انتحلوا إثباته، وكان أصله: وما آمنوا، ليطابق قولهم في التصريح بشأن الفعل دون الفاعل] لكنّه عكس تأكيداً أو مبالغة [في التكذيب] إلى آخره.

إشارة إلى جواب سؤال مقدّر تقريره أنّه كيف طابق قوله: ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ قولهم: آمنّا، والحال أنّ الأوّل ذكر في شأن الفعل لا الفاعل[٣] والثاني بالعكس، وحاصل الجواب أنّهم لما أتوا بالجملة الفعلية ليكون معناها أحدثنا الدخول في الايمان لترويح[٤] دعواهم الكاذبة جيء بالجملة الاسمية، ليفيد نفي ما انتحلوا إثباته لأنفسهم على سبيل البتّ والقطع، وأنّهم ليس لهم استيهال أن يكونوا طائفة من طوائف المؤمنين، وكأنّ هذا أوكد وأبلغ من أن يقال: إنّهم لم يؤمنوا.

يرشدك إلى هذا أنّه لو قيل: إنّ فلاناً ناظر في المسألة الفلانية؛ فلو قلت في ردّه: إنّه لم يناظر في تلك المسألة كذّبته[٥]، أمّا لو[٦] قلت: إنّه ليس من الناظرين، قد بالغت في تكذيبه، يعني[٧] أنّه ليس من هذا الجنس فكيف يظنّ به ذلك، فكذا هاهنا

---

١. من «معلومة وهذا فاسد» إلى هنا سقط من «ل». ٢. من «وهذا فاسد» إلى هنا سقط من «ل».
٣. «ك»: لا في الفاعل.
٤. «ش، ل، م»: ترويج، وفي «ك»: بترويح.
٥. «م»: وكذّبته.
٦. «ك»: أمّا أنّه.
٧. «ج»: نعني.

لمّا قالوا: آمنّا بالله، فلو قيل في تكذيبهم ما آمنوا كان مجرّد تكذيب لهم، أمّا لو قال: ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ كان ذلك مبالغة في تكذيبهم، ونظيره ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا﴾[١].

قوله: فلا ينتهض[٢] حجّة عليهم.

قال المحشّي الفاضل: لو كان الاستدلال بأنّ صريح الآية نفي إيمان[٣] فارغ القلب لم يتمّ، و[٤] لو كان بأن يكون كفر[٥] المنافقين لخلوّ قلبهم[٦] عن التصديق إذ ليس اعتقاد النقيض كفراً لكونه[٧] كذباً؛ إذ الكذب لا يوجب الكفر، بل لأنّه يوجب انتفاء التصديق بما يجب التصديق به لتمّ فتأمّل[٨]، انتهى.

وأقول: فيه تأمّل[٩] ظاهر؛ لأنّ مجرّد اعتقاد النقيض ليس كذباً. كيف والكذب إنّما هو من لوازم الخبر ومجرّد الاعتقاد ليس[١٠] بخبر، وإن أراد باعتقاد النقيض اعتقاداً يمكن أن يفهم من الخبر الدالّ عليه.

فنقول: إنّ اعتقاد نقيض تصديق النبي ﷺ من القوم المعهودين الذين كانوا في مقام المعاندة والإنكار مع النبي ﷺ يكون تكذيباً قطعاً، لا كذباً كما زعمه حتّى لا يوجب الكفر، تدبّر.

[قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ ...﴾ (٩)]

قوله: وإمّا أنّ صورة[١١] صنيعهم[١٢] [مع الله تعالى من إظهار الإيمان واستبطان

---

١. المائدة: ٣٧.

٢. في المصدر: فلا ينهض، «ش»: ـ ينتهض.

٣. «هـ»: ـ إيمان.

٤. «ش»: ـ و.

٥. في المصدر: بأنّ تكفير.

٦. «ك»: قلوبهم.

٧. في هامش «ع»: جواب سؤال كأنّه قيل: يجوز أن يكون كفرهم لاعتقاد النقيض لا يتمّ هذا الدليل أيضاً، أجاب بقوله: إذ ليس إلى آخره «١٢ منه».

٨. **حاشية عصام**، المخطوط، ٤٤.

٩. «ش»: نظر تأمل.

١٠. «ل»: وليس.

١١. «م»: ـ صورة.

١٢. «ج، م، هـ»: صنعهم.

الكفر] إلى آخره.

إشارة إلى جواب سؤال تقريره ظاهر، وتوضيح الجواب أنّ صورة صنيعهم[١] مع الله عزّ وجلّ حيث يتظاهرون بالإيمان وهم كافرون صورة صنع الخادعين وصورة صنع الله معهم حيث أمر بإجراء أحكام المسلّم عليهم وهم عنده أهل الدرك الأسفل من النار صورة صنع الخادع، وكذلك صورة صنع المؤمنين معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامهم عليهم.

[قوله تعالى: ﴿فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ...﴾ (١٠)]

قوله: فإنّ قلوبهم كانت متألّمة.

قال المحشّي الفاضل: استعمال المرض في الألم حقيقة لغوية وإن لم يوافق[٢] رأي الأطبّاء حيث جعلوا الألم من الأعراض دون الأمراض[٣]، انتهى.

أورد عليه[٤] من أنّ[٥] استعمال المرض في الألم عند الأطبّاء أيضاً شائع كقولهم: الصداع ألم في أعضاء الرأس.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ استعمال الأطبّاء المرض في الألم لا يقتضي كونه حقيقة لجواز أن يكون مجازاً، وقد صرّح بذلك القرشي في شرح القانون عند تعريف الصداع بالألم حيث قال: الصداع إن أُريد به الحالة التي يجب عنها ألم الرأس لم يصدق عليه أنّه ألم؛ لأنّ الألم لازم المرض لا نفسه، وإن أُريد به نفس الوجع الخاصّ بالرأس فذلك ليس بمرض بل عرض مرض، وحينئذ لا يحسن ذكره هاهنا لأنّه إنّما يذكره هاهنا على أنّه مرض ليتكلّم في سببه وعرضه وعلاجه، انتهى.

---

١. «ج، ك، م، هـ»: صنعهم.
٢. «ج، ل، م، هـ»: لا يوافق.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٤٥.
٤. «م»: ـ عليه.
٥. «ل»: ـ أنّ.

[إسناد زيادة المرض إلى الله بما أنّه مسبِّب]

قوله: وكان إسناد الزيادة إلى الله تعالى من حيث أنّه مسبّب من فعله.

فيه إشارة إلى جواب سؤال مقدّر تقريره أنّ الزيادة على الشيء لابدّ أن يكون من جنس المزيد عليه فلو كان المراد من المرض هاهنا الكفر أو[١] الجهل يلزم أن يكون الله تعالى[٢] فاعلاً للكفر والجهل، فأجاب بقوله: وكان إسناد الزيادة إلى آخره.

ولقد غفل المصنّف في كلامه هذا عن تعصّب المذهب وأنطقه الله بالحقّ إذ على مذهبه الإسناد إلى الله تعالى على أنّه خالق لا على أنّه مسبّب[٣]، وإنّما الإسناد على هذا الوجه موافق لمذهب المعتزلة والإمامية؛ فتدبّر[٤].

[قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ...﴾ (١١)]

[تقييد إفساد المنافقين بـ ﴿فِى ٱلْأَرْضِ﴾]

هاهنا سؤال ذكره الشيخ عزّ الدين عبد السلام الدمشقي في أماليه على القرآن العزيز و[٥] لم يجب عنه، وقد نقله ابن عراق في تذكرته مع سبع عشرة أسئلة أُخرى ذكرها الشيخ المذكور ولم يجب عنها، وقال: أوردتها هاهنا مجموعة لا نظر فيها إن شاء الله تعالى لعلّ الله أن يفتح بالجواب[٦] عنها وهو أيضاً لم يجب عن شيء منها، والسؤال المتوجّه هاهنا هو أنّه ما نكتة قوله: ﴿فِى ٱلْأَرْضِ﴾ وليس هذا مثل قوله: ﴿وَمَا لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾[٧]؛ لأنّ معناه في الأرض كلّها فلو لم يأت

---

١. «ك»: و.
٢. «م»: ـ الله تعالى.
٣. في هامش «ع، م، ه»: يعني أنّ زيادة المرض عند أهل السنّة فعل من الله تعالى من غير أن يكون مسبّباً بشيء فتدبّر «١٢ منه».
٤. «م، ه»: ـ فتدبّر.
٥. «ل»: ـ و.
٦. «ج»: الجواب.
٧. التّوبة: ٧٤.

به لاحتمل أن يكون خاصّاً ببعض الأرض[١]، انتهى[٢].

وأقول: لعلّ النكتة هي أنّه لو لم يقيّد[٣] بالأرض لربّما توهم أنّ فسادهم يسري أيضاً[٤] إلى السماء ويتعلّق غبار فسادهم بأذيال الكبرياء.

قوله: والقائل هو الله تعالى أو الرسول أو بعض المؤمنين.

قال الفاضل التفتازاني في حاشية الكشّاف ما حاصله: إنّ القائل الآمر[٥] بالإيمان هم المؤمنون لا المنافقون بعضهم لبعض فيما بينهم على ما ذكر في بعض كتب التفسير، لكن ينبغي أن يكون قولهم: ﴿**أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ**﴾[٦] مقولاً فيما بينهم لا في وجوه المؤمنين وإلّا لكانوا مجاهرين لا منافقين، وظاهر كلام الكشّاف يشعر بأنّ القول كان في وجوه المؤمنين فيتأكّد الإشكال، انتهى.

ويمكن دفع الإشكال لجواز أنّهم ذكروا في وجوه المؤمنين كلاماً فيه تعريض بالسفاهة كما أنّ قولهم: إنّما نحن مصلحون تعريض بإفسادهم، إلّا أنّ الله تعالى صرّح بما عرّضوا به تفضيحاً لعقيدتهم؛ كما في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ**﴾[٧] فإنّهم لم يصرّحوا به كما ذكره المفسّرون، لكن لزم من قولهم فصرّح الله به تفضيحاً لهم، والله أعلم.

[قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ (١٢)]

قوله: ﴿**أَلَآ**﴾ المنبّهة [على تحقيق ما بعدها].

بدل من حرفي التأكيد.

وقوله: «إنّ» المقرّرة.

---

١. انظر: **الفتاوى الحديثية** لابن حجر الهيثمي ١/ ١٧٧.

٢. «ش» زيادة: فتدبّر.

٣. «ج، ش»: لم تقيّد.

٤. «م، هـ»: ـ أيضاً.

٥. «م»: للأمر.

٦. البقرة: ١٣.

٧. المائدة: ١٧ و٧٢.

عطف عليه، ويتوجّه على قوله: فإنّ همزة الاستفهام إلى آخـره، إنّ الاسـتفهام والنفي غير باقيتين حال إنشاء التنبيه، هذا إذا كان «ألا»[1] منقولاً عنهما وإلّا فـقد انتفيا رأساً، ويمكن دفعه بأنّ مراد المصنّف أنّ «ألا» أصله الهمزة و«لا»، والهمزة إذا دخلت على النفي أفادت تحقيقاً فكذا بعد النقل ربّمايلمّح إلى الأصل ويفيد ما كان يفيده[2] قبل النقل من التحقيق كما يلمّح لفظ عبد الله والحيوان الناطق إلى معانيهما الأصلية حال كونهما علمين، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ...﴾ (١٣)]

قوله: [﴿كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾] في حيّز[3] النصب [على المصدر] إلى آخره.

أي في مقام المنصوب ولم يقل منصوب بالمصدرية لأنّ المنصوب بالمصدرية في الحقيقة محذوف وأصله آمنوا إيماناً مثل إيمان الناس، ثمّ الظاهر أنّ قـوله: أو كافة، معطوف على مصدرية، وحينئذ يلزم أنّ قوله: «كما» في حيّز النصب عـلى المصدر، على تقدير أن يكون «ما» كافة وليس كذلك؛ لأنّ الكاف إذا كفّ بكـلمة «ما» لا يتعلّق بشيء كما صرّح به الرضي[4]، فلا يكون صفة لمصدر محذوف حتّى يكون في محلّ النصب على المصدر، واعلم أنّه إذا كان «ما» مصدرية يكون تشبيه مفرد بمفرد، وإن كان كافة يكون تشبيه مضمون جملة بمضمون جملة[5] كذا فـي الرضي[6].

قيل: فعلى الأوّل معناه آمنوا إيماناً مماثلاً لإيمانهم، وعلى الثاني حقّقوا إيمانكم كما تحقّق إيمانهم[7]، وقيل: يحتمل أن يكون «ما» موصوفة أو موصولة أي كإيمان

---

١. «هـ»: ـ ألا.

٢. «م»: يقيّده.

٣. «م» زيادة: النفي.

٤. **شرح الرضي على الكافية** ٤/ ٣٢٨.

٥. في المصدر بدل «جملة»: أُخرى.

٦. **شرح الرضي على الكافية** ٤/ ٣٢٧.

٧. انظر: **تفسير أبي السعود** ١/ ٤٤.

أو كالإيمان الذي آمنه السفهاء والعائد المحذوف مفعول مطلق تدبّر.

قوله: يقال: لقيته ولاقيته إذا صادفته واستقبلته.

[التشابه والافتراق بين «إذا» و«أي»]

اعلم أنّه قد يفسّر بـ«إذا» كما يفسّر بـ«أي» لكنّك إذا فسّرت جملة فعلية مستندة إلى ضمير المتكلّم بـ«أي» ضممت تاء الضمير فتقول: استكتمته[١] سرّي أي سألته كتمانه[٢] بضمّ تاء «سألته»؛ لأنّك تحكي كلامك، وإذا فسّرتها بـ«إذا» فتحت فقلت: إذا[٣] سألته كتمانه؛ لأنّك تخاطبه، أي إنّك تقول ذلك إذا فعلت ذلك الفعل، وأنشدوا في ذلك المعنى شعر:

إذا كنّيت بأي فعلاً[٤] يفسّره[٥] فضمّ تاءك فيه ضمّ معترف

وإن تكن بإذا يوماً تفسّره ففتحة التاء أمر غير مختلف[٦]

وسرّه أنّ «أي» تفسيره فينبغي أن يطابق ما بعدها ما قبلها، والأوّل مضموم فالثاني مثله، وإذا[٧] «أي»[٨] لفظة إذا شرط تعلّق بقول المخاطب على فعله الذي ألحقه بالضمير، فمحال فيه الضمّ، كذا أفاده العلّامة الرازي قدّس سرّه العزيز في حاشية الكشّاف، وقال تلميذه السيّد المحقّق قدّس سرّه الشريف في حاشيته: حقّ العبارة تقول على لفظ[٩] الخطاب فإنّ الفعل المسند إلى ضمير المتكلّم[١٠] إذا فسّر بـ«أي» وجب أن يتطابقا[١١] في الإسناد إلى المتكلّم؛ لأنّ الثاني تفسير للأوّل، وجاز

---

١. «م، هـ»: استكمته.

٢. «م»: كتمامه.

٣. من «سألته لأنّك» إلى هنا سقط من «هـ».

٤. «م»: ـ فعلاً.

٥. «هـ»: تفسّره.

٦. **مغني اللبيب** ١/٧٧؛ **خزانة الأدب** للبغدادي ١١/٢٤٠.

٧. «م»: ـ إذا.

٨. من «تفسيره فينبغي» إلى هنا سقط من «ل».

٩. في المصدر: ـ لفظ.

١٠. في هامش «ع»: مثل لقيت في ما نحن فيه، «١٢».

١١. في هامش «ع»: أي الفعل المفسِّر والمفسَّر الذي وقع في غير «أي»، «١٢».

حينئذ في صدر الكلام تقول على لفظ الخطاب، ويقال على البناء للـمفعول، وإذا جيء بكلمة «إذا» في مقام التفسير لذلك الفعل كان صدر الكلام في موضع الجزاء، فالواجب حينئذ أن يكون هو و[١]ما بعد «إذا» بـصيغة الخـطاب، أي إذا اسـتقبلته تقول: لقيته[٢]، ولا يصحّ[٣] إذا استقبلته يقال: لقيته[٤] إلّا بتعسّف هو[٥] تقدير كون القائل[٦] نفس المخاطب[٧]، انتهى.

وأورد عليه المحشّي الفاضل بأنّ هذا إنّما يتوجّه لو كان لقيته بصيغة المتكلّم، أمّا لو كان بصيغة الخطاب فلا؛ إذ لا كلفة في قولنا يـقال: لقـيته أنتِ إذا اسـتقبلته[٨]، انتهى.

وأقول: حاصل ما ذكر في قاعدة استعمال[٩] «إذا» أنّ الظاهر من الشرط والجزاء هو الدلالة على اللزوم، ولا خفاء في أنّه يمكن دعوى اللزوم[١٠] العرفي بين صدور القول المخصوص عن[١١] شخص عند صدور فعل مخصوص منه، ويبعد دعوى ذلك إذا كان فاعل ذلك الفعل شخص مغاير لفاعل ذلك القول، بل لو اقـترن حـينئذ[١٢] أحدهما بالآخر لكان من قبيل القضايا الاتّفاقية دون اللزومية التي يقتضيها ظاهر الشرط والجزاء، والتركيب الذي ذكره المحشّي الفاضل مـن قـبيل الأوّل فـيكون متكلّفاً غير منتظم، فافهم.

١. «ج»: ـ و.
٢. «ك»: لاقيته ولقيته.
٣. في المصدر: ولا يستقيم.
٤. سقط من «ج، ك، م، ه»: ولا يصحّ إذا استقبلته يقال: لقيته. وفي المصدر: ـ لقيته.
٥. «ل»: وهو.
٦. في هامش «ع»: المعبّر عنه بقوله: يقال، «١٢».
٧. **الحاشية على الكشّاف**، ١٨٤.
٨. **حاشية عصام**، المخطوط، ٤٨.
٩. في هامش «ع»: حيث قالوا: إذا جيء بكلمة «إذا» في مقام التفسير إلى آخره؛ كما سبق في كلام السيّد، «١٢».
١٠. «م»: لملزوم العرفي.
١١. «ك، م»: من.
١٢. في هامش «ع»: أي حين المغايرة، «١٢».

[قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوآ آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا...﴾ (١٤)]

قوله: [خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية، والشياطين بالجملة الاسمية المؤكّدة بـ«إنّ»] لأنّهم قصدوا بالأُولى دعوى إحداث الإيمان إلى آخره.

أورد عليه المحشّي الفاضل بأنّ المراد بهذا الخبر فائدته أو لازمها، وأيّاً ما كان فيلغو[١] لأنّ المؤمنين علموا ذلك منهم وعلموا أنّهم يعلمون إحداثهم[٢]، انتهى.

[معنى دعوى الإيمان من المنافقين]

وأقول فيه[٣]: إنّ ما اشتهر من أنّ المراد بالكلام إفادة الخبر أو لازمها مبنيّ على ما هو الغالب في المحاورات، وأمّا في المقام الاستدلالي فقد يذكر للتفطّن بالنتيجة مقدّمات بديهية؛ كقولنا: الكلّ أعظم من الجزء، ومن البيّن أن ليس المقصود إفادتها ولا لازمها؛ لظهورها على جميع الأذهان، فكذا نقول هاهنا: إنّ قول المنافقين للمؤمنين آمنّا قاصدين به دعوى إحداث الإيمان يجوز أن يكون مذكوراً لكونه مقدّمة للقياس المنتج بزعمهم لما يوجب كون المؤمنين إليهم والاعتماد عليهم، ولفظ الدعوى في كلام المصنّف لا يخلو عن إشارة إلى ما ذكرناه، ويمكن أن يقال: المراد بدعوى إحداث الإيمان المقارن للإخلاص كما ذكره بعض الناظرين وكون هذا ممّا علمه المؤمنون أيضاً غير معلوم، وأمّا ما أجاب به المحشّي الفاضل عن الإيراد مع ما أطال فيه لا طائل تحته كما لا يخفى على من راجع وتأمّل، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَانِهِمْ...﴾ (١٥)]

قوله: [سمّي جزاء الاستهزاء باسمه كما سمّي جزاء السيّئة سيّئة؛] إمّا لمقابلة[٤] اللفظ باللفظ.

---

١. «ج، هـ»: فيلغوا.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٤٨.

٣. «م»: فيه نظر.

٤. «م»: المقابلة.

يعني لرعاية المشاكلة التي هي من المحسّنات البديعية، قال المحشّي الفاضل: وقد اشتبه إنّ إطلاق لفظ أحد المعنيين المتجاورين[١] على الآخر من أيّ قسم من المجاز حتّى ظنّوا أنّه قسم آخر من العلاقة سوى ما ضبطوها، ونحن جعلناها مندرجاً في الأقسام المضبوطة من المجاز في شرحنا على التلخيص فاطلبه من المشاكلة في[٢] البديع[٣]، انتهى.

وأقول: ما ذكره تعريض إلى الفاضل التفتازاني فإنّه قال في شرحه للمفتاح: إنّه لا محيص[٤] عن جعل نفس المشاكلة علاقة معتبرة في المجاز سوى العلاقات المعدودة، وقال في حواشيه على شرح أُصول ابن الحاجب: إنّ في عبارة الشارح إشارة إلى أنّ المشاكلة من قبيل المجاز، وأنّ المعنى المجازي أيضاً مسمّى اللفظ نظراً إلى الوضع النوعي وتحقيق العلاقة في مجاز المشاكلة مشكل؛ إذ لا يظهر بين الطبخ والخياطة علاقة يصحح استعماله فيها في قولهم شعر:

قالوا اقترح شيئاً نجد[٥] لك طبخة قلت اطبخوا لي[٦] جبّة[٧] وقميصا[٨]

وامتناع أن يقال: مكر الله ابتداء يشعر بأنّه ليس مبناه على التشبيه، فكأنّهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة[٩]، انتهى.

واعترض عليه الفاضل الأبهري بأنّ المصاحبة في الذكر لا يصلح لكونها علاقة؛ لأنّ حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة يجب أن يكون حاصله قبله ليلاحظ

---

١. «ج، م، هـ»: المتجاوزين.
٢. في المصدر: من.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٤٨.
٤. «م»: لا مختصّ.
٥. في هامش «ع»: من أجاد الشيء، جعله جيّداً، «١٢».
٦. «م»: إلى.
٧. في هامش «ع»: فذكر الجبّة والقميص بلفظ الطبخ دون خيطوا، أي جعلها مفعوله؛ لوقوعها في صحبته نجد لك طبخة، «١٢، شرح فوائد».
٨. انظر: **خزانة الأدب** للحموي، ٣٥٦.
٩. في هامش «ع»: بأن ذكر خياطة الجبّة بلفظ الطبخ لوقوعها في صحبة طبخ الطعام، «١٢، مختصر».

ويستعمل، بل العلاقة هي المجاورة في الخيال فإنّه إذا كان[1] خياطة الجبّة والقميص مطلوبة عند شخص ارتسم صورته في خياله لكثرة ما ناجى به نفسه[2]، فإذا ورد صورة الطبخ في خياله فيجوز أن يعبّر عن الخياطة بالطبخ ويقول: اطبخوا لي جبّة وقميصاً.

[معنى علاقة المشابهة في المشاكلة]

وأقول: يمكن أن يقال[3]: ليس مراد الفاضل التفتازاني أنّ العلاقة هي المصاحبة في الخارج، بل تصوّرها وتخيّلها فلا إشكال، والحقّ أنّ امتناع أن يقال: مكر الله ابتداء يشعر بأنّ العلاقة ليست هي المقارنة في الخيال أيضاً فتأمّل، وأمّا ما ذكره المحشّي الفاضل في شرحه للتلخيص وزعمه مخلّصاً عن ورطة الإشكال، فحاصله[4]، أنّ العلاقة في المشاكلة هي المشابهة، ثمّ تصدّى لبيان ذلك في الأمثلة فقال في توجيه البيت المذكور: إنّه عبّر عن الخياطة بالطبخ تشبيهاً له في كونه ممّا ينبغي أن يكون مرغوباً لهم؛ لأنّهم لمّا قالوا نجد لك طبخة علم أنّهم رغبوا في الطبخ له، فرغبتهم في الخياطة بتصوير صورته صورة الطبخ، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّه إن أراد بكون الخياطة ممّا ينبغي أن يكون مرغوباً لهم، أي للجماعة المدلول عليهم بقوله: قالوا: إنّ ذلك ممّا ينبغي أن يكون كذلك في نفس الأمر أو في زعم الجماعة القائلين؛ ففيه أنّه إنّما يتمّ لو استلزم كون الطبخ ممّا ينبغي مرغوبيته لهم كون الخياطة أيضاً كذلك؛ والاستلزام ممنوع لا خفاء في بطلانه، وإن أراد أنّه ينبغي في زعم السائل أن يكون الخياطة مرغوباً للقائلين فمع كونه ممنوعاً أيضاً مردود بأنّ حاصله حينئذ يرجع إلى تشبيه الطبخ المرغوب

---

١. «ك»: كانت.

٢. «ل»: ـ نفسه.

٣. في هامش «ع»: أي من قبل الفاضل التفتازاني، «١٢».

٤. «ل»: فحاصلة.

عند القائلين بالخياطة المرغوبة عند السائل، وفيه من الركاكة والبعد ما لا يخفى.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الحال والصفة التي يمكن أن يقصد هاهنا بيان اتّصاف المشبّه أعني الخياطة[١] هو كونه موصوفاً بوصف المرغوبية كما أنّ المشبّه به وهو الطبخ موصوف بذلك، وأمّا أنّ ذلك الحال هو كونه ممّا ينبغي[٢] أن يكون المشبّه أو المشبّه به موصوفاً بذلك فغير مفهوم من العبارة بشيء من الدلالات الثلاث فيكون معدوداً في التشبيه المردود المعدود في التعقيد، وأيضاً لو انفتح[٣] باب هذه الخرافات فلقائل أن يقول: إنّه عبّر عن الخياطة بالطبخ تشبيهاً له في كونه[٤] مقدوراً أيضاً لهؤلاء القائلين أو تشبيهاً له في كونهما من جملة الحرف أو تشبيهاً له في كونهما من عمل الأداني والسوقة[٥] فأين ما تصلّف[٦] به من بيانه للعلاقات[٧] على وجه يتخلّص الأذهان عن ورطة الإشكال في المشاكلة، هذا غاية ما تيسّر لنا في هذا المقام والله الموفّق في نيل المرام.

[﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ جملة مستأنفة]

قوله: وإنّما استؤنف به ولم يعطف إلى آخره.

قد يستشكل ويقال: إنّ نكتة الاستئناف إنّما يحتاج إليه لو أمكن العطف فلم يعطف[٨] وهاهنا ليس كذلك، قلت: يمكن أن يكون معطوفاً على مجموع الجملة الشرطية أعني قوله تعالى ﴿إِذَا خَلَوْا﴾ الآية، وقد صرّح بجوازه في المطوّل وغيره.

إن قلت: إنّ[٩] الجملة الشرطية واقعة تحت قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَقُولُ﴾

---

١. في «ك، هـ» زيادة: و، وفي «ل»: به.
٢. «هـ»: ممّا لا ينبغي.
٣. «ج»: افتتح.
٤. «هـ»: كون.
٥. «م»: المنسوقة، وفي «ج، ش»: الشوقة.
٦. «ش، ك»: فائدة ما تصف به.
٧. «ك»: العلاقة.
٨. «ش»: ولم يعطف.
٩. في هامش «م، هـ»: هذا الجواب وإن كان عين ما سيذكره عن الفاضل التفتازاني في ردّ كلام السكّاكي؛ لكن

إلى آخره فيلزم أن يكون هذه الجملة أيضاً واقعة تحته، وذلك ممّا لا يتّضح له وجه.

قلت: الظاهر أنّه لا مانع من ذلك ضرورة إمكان أن يقال: ومن الناس من إذا خلوا إلى آخره ومن الناس من الله يستهزئ بهم، على أنّا لا نسلّم أنّ صحّة الاستئناف في مقام فرع جواز العطف فيه.

[دليل الاستئناف في الآية وترك العطف]

ثمّ أقول: إنّ في صلاحية ما ذكره المصنّف نكتة للاستئناف وعدم العطف تأمّل؛ إذ لم يسبق في جواب هؤلاء الناس الذين خلوا مع شياطينهم كلام يشترك فيه الناس مع الله تعالى[1] حتّى يفصل عنه هذه الجملة للنكتة المذكورة[2]، ولك أن تقول: يكفي في صحّة الفصل[3] الكلمات والمعارضات السابقة المذكورة في مقام إرشادهم بقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا**﴾ الآية وقوله[4] تعالى: ﴿**إِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا**﴾ الآية فإنّ هذين القولين يحتمل أن يكون متوجّهاً إليهم من الله ومن الناس جميعاً، فاستدعى ملاحظة ذلك ارتكاب الفصل في قوله تعالى: ﴿**ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾ إلى آخره، لئلّا يتوهّم كون الناس شركاء مع الله تعالى في هذا الفعل أيضاً؛ كما كانوا شركاء معه في القولين المذكورين سابقاً، وأنّ الاكتفاء بذكر الله تعالى من[5] باب الاكتفاء بالأصل وما للاختصار[6]، هذا ما سنح لي[7] عند

⇦السؤال غير ما يستفاد من كلام السكّاكي فلا يتوهّم أنّ ما ذكر ثمّة تكرار لما ذكر هاهنا، تدبّر «١٢ منه رحمه الله».

١. «م»: ـ تعالى.

٢. في هامش «ع»: أي قوله ليدلّ على أنّ الله تعالى تولّى مجازاتهم ولم يجوز حينئذ المؤمنين أن يعارضوهم إلى آخره «١٢».

٣. «ج»: الفضل.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: غاية ما في الباب أنّه على توجّهنا هذا يكون الفصل للاحتياط دون الوجوب «١٢ منه رحمه الله».

٥. «هـ»: عن.

٦. في هامش «ع»: بخلاف ما إذا عند الكلام الاستثنائي به فإنّه ابتدء كلام لا يتوهّم منه ذلك، «١٢».

٧. «ج»: ـ لي.

مطارحة بعض الأفاضل.

ثمّ[١] رأيت في حواشي هذا التفسير أنّهم أوردوا عليه بما حاصله: أنّ ما ذكره هاهنا بقوله ليدلّ على أنّ الله تعالى تولّى مجازاتهم إلى آخره، لا يصلح لأن يكون نكتة للاستئناف وترك العطف[٢] بل هي نكتة تخصيص لفظ «الله» بالذكر وتصدير الاستئناف به، وأمّا نكتة ترك العطف فهو ما بيّنه السكّاكي بأنّه لو عطف لكان المعطوف عليه إمّا جملة ﴿**قَالُوٓا**﴾، وإمّا جملة[٣] ﴿**إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ**﴾؛ لكن لو عطف على ﴿**إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ**﴾ لشاركه في حكمه وهو[٤] كونه من قولهم وهو ليس بمراد ولو عطف على «قالوا» لشاركه في اختصاصه بالظرف المقدّم أعني ﴿**إِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ**﴾ لما سبق من أنّ «إذا» الشرطية قيد للجزاء وليس ذلك بمراد[٥]، فإنّ استهزاء الله تعالى بهم متّصل بهم غير منقطع بشيء من الأحوال والأزمان ولا يتقيّد بوقت خلوّهم إلى شياطينهم، وإذا كان العطف على هذين الأمرين موجباً للفساد كان تركه واجباً؛ إذ ليس هناك أمر آخر يستحسن[٦] العطف عليه.

وأقول: أوّلاً قد عرفت ممّا قدّمناه صلاحية النكتة المذكورة لكونها نكتة لترك العطف.

وثانياً أنّه يمكن أن يقال: إنّ المدّعي المفهوم من قوله: وإنّما استؤنف به إلى آخره، مركّب من جزئين أحدهما صحّة الاستئناف أو وجوبه والآخر حسن

---

١. في نسخة «ج»: خمسة صفحات مشوّشة وليس فيها رعاية هذا الترتيب.

٢. «ج»: للعطف.

٣. «ج، هـ»: ـ قالوا وإمّا جملة.

٤. «م، هـ»: فهو.

٥. في هامش «ع»: إذ ليس المراد أنّ الله تعالى يستهزء بهم أي بالمؤمنين والعطف المذكور يقتضي أن يكون المراد ذلك وفساده ظاهر، «١٢ منه».

٦. «هـ»: ليستحسن.

تصديره بلفظ «الله»، ولمّا كان بيان الأوّل ظاهراً مشهوراً من[١] السكّاكي وغيره أحال بيانه على الظهور وتعرّض لبيان الجزء الآخر الذي كان في معرض الخفاء، وهذا المسلك شائع ذائع كما يظهر لمن نظر في الشرح[٢] العضدي لمختصر الأُصول فإنّه كثيراً ما يقتصر عند الاستدلال على الدعاوي المركّبة بذكر الدليل على أحد الجزئين ويترك الآخر إحالة على الظهور، أو[٣] يستدلّ على أحد الجزئين بدليل وعلى الجزء الآخر بدليل آخر[٤].

ولا يبعد أن يقال: إنّه أهمل بيان الجزء الثاني[٥] إمّا لعدم استقامته على تقدير أن يكون هذه[٦] الجمل الشرطية المبتداءة من قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا**﴾ الآية معطوفة على قوله: «يقول» في قوله تعالى: ﴿**وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ**﴾ إلى آخره لظهور أنّ ترك العطف إنّما يستقيم على تقدير كون تلك الجمل[٧] معطوفة على «يكذبون» في قوله: ﴿**وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ**﴾؛ إذ حينئذ لو عطف ﴿**ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾ أيضاً على قوله ﴿**يَكْذِبُونَ**﴾ لزم مدخلية ﴿**ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾ في سببية العذاب وبطلانه ظاهر، وإمّا لملاحظة عدم انتهاض ما ذكرناه من بيان السكّاكي على وجوب الفصل؛ كما ذكره الفاضل التفتازاني حيث اعترض عليه بأنّه لم يبيّن امتناع عطفه على الجملة الشرطية؛ فلا يكون الفصل هاهنا على سبيل الوجوب بل على سبيل الاحتياط[٨] كقوله شعر:

---

١. «ل»: عن.
٢. «م، ه»: شرح العضدي.
٣. «ك»: و.
٤. «م»: الآخر.
٥. في هامش «ع»: وهو ترك عطف ﴿**ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ**﴾، «١٢».
٦. «ش»: في هذه.
٧. «ك»: الجملة.
٨. في هامش «ع، ه»: فإنّه قد فصّل الجملة الثانية أعني «أراها في الضلال» لأنّه لو أتى بأداة الوصل لربما يتوهّم أنّه عطف على «أبغي» ولو عطف عليه لزم أن يكون ذلك أيضاً من مظنونات «سلمى» وليس ذلك بمراد أصلاً فتوجد كلام سابق يكون في عطف المعطوف عليه أبا ولكن قد سبق كلام على ذلك السابق لو عطف عليه لم يلزم وهو يظنّ فيكون ترك العاطف هاهنا للاحتياط دفعاً للمتوهّم «١٢ منه رحمه الله».

وتظنّ سلمى إنّني أبغي[١] بها بدلاً أراها في الضلال تهيم

وحين أُجيب عنه بأنّه تركه[٢] لظهور امتناع عطف غير[٣] الشرطية على الشرطية وظهور أنّه لا جامع بينهما ردّه بأنّ الأوّل ممنوع فإن عطف الشرطية على غيرها وبالعكس كثير في الكلام؛ مثل قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَوْلَآ أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ**﴾[٤] وقوله: ﴿**فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ**﴾[٥] فإنّ الشرطية في الآية الأُولى معطوفة على غير الشرطية أعني «قالوا»، وغير الشرطية أعني قوله[٦]: ﴿**لَا يَسْتَقْدِمُونَ**﴾ معطوفة على الشرطية في الآية الثانية، وكذا الثاني لظهور المناسبة بين المسندين أعني استهزاء الله بهم وتقاولهم بهذه المقالات[٧] أوقات الخلوات، بل لاتّحادهما في التحقيق بناء على أنّ تقاولهم بتلك المقالات أوقات الخلوات[٨] من تتمّة استهزائهم بالمؤمنين، وكذا بين المسند إليهما لكونهما متقابلين يستهزأ كلّ منهما بالآخر بدليل أنّه علّل قطع ﴿**ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾ عن جملة ﴿**قَالُوٓا**﴾، وجملة ﴿**إِنَّا مَعَكُمْ**﴾ بما مرّ لا بعدم الجامع بينهما هذا كلامه في المطوّل ولسيّد المحقّقين قدس سره في حاشيته عليه أسئلة وأجوبة متعانقة فليطالع ثمّة.

[قوله تعالى: ﴿أُولَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا ٱلضَّلَـٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ...﴾ (١٦)]

قوله: والمعنى أنّهم أخلّوا إلى آخره.

---

١. «ل»: أبقي.

٢. في هامش «ع»: أي بيان امتناع العطف المذكور، «١٢».

٣. «م، هـ»: ـ غير، و«ج»: عن.

٤. الأنعام: ٨.

٥. الأعراف: ٣٤.

٦. في «م، هـ» زيادة: و.

٧. «م»: المقامات.

٨. «بل لاتّحادهما ـ إلى ـ أوقات الخلوات» لم ترد في «هـ».

دفع به ما يتّجه أنّه لم يكن للمنافقين ولم يتقدّم نفاقهم إيمان؛ فكيف يتحقّق الاستبدال[١]؟! وحاصل الدفع أنّه أراد بالهدى الهدى الفطري لا الهدى الكسبي، وقوله: أو اختاروا الضلالة إلى آخره.

إشارة إلى[٢] جواب آخر وهو أنّ الاشتراء ليس عبارة عن الاستبدال بل عن الاستحباب؛ فالمراد بـ﴿ٱشْتَرَوا﴾: اختاروا واستحبّوا؛ لأنّ كلّ مشتري يختار ويستحبّ ما في يد صاحبه على ما في يده.

وأقول: هاهنا جواب ثالث يستفاد ممّا سننقله عن تفسير الشيخ أبي علي الطبرسي رحمه الله ولعلّه أقرب إلى الطبع[٣] وأبعد عن التكلّف فتأمّل.

[دليل اختصاص اشتراء الضلالة بالهدى بالمنافق]

قال المحشّي الفاضل: ومن الفوائد الخاقانية[٤] العبيدية أنّ اشتراء الضلالة بالهدى لا يخصّهم[٥] بل مثلهم الكافر المجاهر فكيف خصّ بهم، ويمكن أن يقال: تخصيص وصفهم بذلك لأنّ الكلام فيهم على أنّ الكافر [المجاهر][٦] أرجى إسلاماً منهم فلم يشتر الضلالة بالهدى، ثمّ نقول وبالله التوفيق: الأوجه أن يراد بالهدى قولهم: ﴿ءَامَنَّا﴾ وبالضلالة قولهم: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ سمّى الأوّل[٧] هدى[٨] لأنّه به الهدى كما أنّ الثانية سبب الضلالة[٩]، انتهى.

وأقول: فيه نظر من وجوه؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ الشيخ الأجلّ أبا علي الطبرسي رحمه الله قد وجّه الآية بأنّ المراد بالإيمان الإيمان الذي كانوا عليه قبل البعثة؛ لأنّهم كانوا

---

١. «ل»: الاستدلال.
٢. «ش»: على.
٣. «ج، ك، م، هـ»: ـ إلى الطبع.
٤. في المصدر: الخافانية.
٥. في هامش «ع»: أي المنافقين، «١٢».
٦. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٧. «هـ» زيادة: و.
٨. في المصدر: ـ هدى.
٩. **حاشية عصام**، المخطوط، ٥٠.

يبشّرون بمحمّد صلى الله عليه وآله ويؤمنون به فلمّا بعث كفروا به فكأنّهم استبدلوا الكفر بالإيمان[١]، انتهى.

وإذا كان المراد بالهداية الإيمان الذي كانوا عليه قبل البعثة[٢] بوجود محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وظاهر أنّ هذا الإيمان لم يكن حاصلاً لجميع الكفّار بل لبعضهم ممّن نظر في الكتب السماوية والأحكام النجومية على ما قيل؛ فلعلّ هؤلاء الناظرون المطّلعون[٣] على قرب زمان[٤] ظهوره أو بعثته[٥] صلى الله عليه وآله وسلم هم المنافقون لا يتجاوز عنهم[٦] إلى من عداهم، فصحّ الحصر واندفع ما نسبه إلى سمي ابن زياد وتابعه في البغض والعناد.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره من أنّ الكافر المجاهر أرجى إسلاماً من المنافق فلم يشتر الضلالة بالهدى مدفوع بأنّ كون[٧] هذا الكافر أرجى من المنافق غير مسلّم بل كاد أن يكون القضية منعكسة، وذلك لأنّ المجاهر[٨] ينبو ويتنفّر عن مخالطة المؤمنين ولا يسمع أقوالهم ولا يركن إلى نصائحهم وأطوارهم؛ فيبعد حصول الهداية[٩] له لبعده عن هذه الأسباب ونحوها.

وأمّا المنافق فحيث يخالط مع المؤمنين ويداري معهم ويجلس في أنديتهم ويسمع مقالتهم فيرجى منه تليين قلبه بتواتر الأدلّة وتعاضد الوعظ والنصيحة، ولعلّه وقع في هذا الاشتباه ممّا ذهب إليه بعضهم، و[١٠] أشار إليه المصنّف سابقاً[١١] من أنّ

١. مجمع البيان ١/ ١١١.
٢. من «لأنّهم كانوا يبشّرون» إلى هنا سقط من «م».
٣. «م»: المطلقون.
٤. «م»: ـ زمان.
٥. «هـ»: بعثه.
٦. «ل»: معهم.
٧. «ل»: بأن يكون.
٨. «ك»: المجاهرة.
٩. «م، هـ»: البداية.
١٠. «ج، ك، م، هـ»: ـ و.
١١. في هامش «ع، م، هـ»: حيث قال في تفسير قوله ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ الآية [البقرة: ٨] ثلث بالقسم الثالث المذبذب بين القسمين وهم الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم، تكميلاً للتقسيم ⇦

كفر المنافق أقبح من كفر الكافر الأصلي.

[تحقيق في أقبحية كفر المنافق من كفر الكافر]

قال فخر الدين الرازي في تفسيره: قال قوم: كفر الكافر الأصلي أقبح؛ لأنّه جاهل بالقلب كاذب باللسان، والمنافق جاهل بالقلب صادق[١] باللسان، وقال آخرون: بل المنافق أيضاً كاذب باللسان[٢] فإنّه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع أنّه ليس عليه، ولذلك قال تعالى: ﴿**قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَـٰكِن قُولُوٓا أَسْلَمْنَا**﴾[٣] وقال تعالى: ﴿**وَٱللَّهُ يَشْهَدُ**[٤] **إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ لَكَـٰذِبُونَ**﴾[٥] ثمّ أنّ المنافق بمزيد أُمور منكرة:

أحدها: أنّه قصد التلبيس[٦] والكافر الأصلي ما قصد ذلك.

وثانيها: أنّ الكافر على طبع الرجال والمنافق على طبع الخنوثة.

وثالثها: أنّ الكافر ما رضى لنفسه بالكذب بل استنكر[٧] منه ولم يرض إلّا بالصدق والمنافق رضى بذلك.

ورابعها: أنّ المنافق ضمّ إلى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الأصلي، ولأجل غلظ كفره قال تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ**﴾[٨].

وخامسها: قال مجاهد: إنّه تعالى ابتدأ بذكر المؤمنين[٩] في أربع آيات ثمّ ثنّى بذكر الكفّار في آيتين ثمّ ثلاث بذكر المنافقين في ثلاث عشر آية، وذلك يدلّ على

⇦ وهم أخبث الكفرة وأبغضهم إلى الله تعالى لأنّهم موهوا («هـ»: موهن) الكفر فخلطوا به خداشاً («هـ»: خداع) واستهزاءً إلى آخره، «١٢ منه رحمه الله».

١. «ل»: وصادق.

٢. من «المنافق جاهل بالقلب» إلى هنا سقط من «ج».

٣. الحجرات: ١٤.

٤. في سائر النسخ: يعلم.

٥. المنافقون: ١.

٦. «ك»: التلبّس.

٧. في المصدر: استكفّ منه.

٨. النّساء: ١٤٥.

٩. «م»: المؤمن.

أنّ المنافق أعظم جرماً؛ وهذا بعيد، لأنّ كثرة الاقتصاص بخبرهم لا يوجب كون جرمهم أعظم، بل يكون عظم جرمهم[1] لغير ذلك وهو ضمّهم إلى الكفر وجوهاً من المعاصي كالمخادعة والاستهزاء وطلب الغوائل إلى غير ذلك، ويمكن أن يجاب عنه بأنّ كثرة الاقتصاص لخبرهم[2] يدلّ على أنّ الاهتمام بدفع شرّهم أشدّ من الاهتمام بدفع شرّ الكفّار، وذلك يدّل[3] على أنّهم أعظم جرماً من الكفّار[4]، انتهى ما ذكره الرازي.

وأقول: إنّ ما ذكره من أقبحية كفر المنافق لا يقدح فيما ادّعيناه من كون المنافق أرجى إسلاماً من الكافر[5] الأصلي، وهذا ظاهر على أنّ الوجوه الذي ذكر في أقبحية كفر المنافق مخدوشة:

أمّا الأوّل: فلأنّ الكذب أمر لا يخلو عنه الكافر والمنافق بل أكثر المسلمين، وأمّا خصوص ما يصدر عن المنافقين من كذبهم في الأخبار[6] عن اعتقاد الإيمان فهو مضمحل في جنب كذبهم في اعتقاد الشريك لله تعالى فلا يصلح؛ لأن يفرد بالذكر في مقام الترجيح، ولو قصدنا موازنة ما يصدر عن الطائفتين من الكذب وغيره من القبائح الجزئية لطال الخطب.

وأمّا الثاني: فلأنّه معارض بأنّ الكافر الأصلي أبدء الإصرار في الإنكار بخلاف المنافق، وبأنّ المنافق لمخالطته مع المسلمين صار في معرض الاهتداء كما مرّ؛ بخلاف الكافر الأصلي المستوحش عن المسلمين إلى غير ذلك من المرجّحات.

وأمّا الثالث: فلأنّ عدّ الكافر المجاهر من الرجال لا يليق برجال المسلمين، بل الظاهر أنّ الكافر المجاهر على طبع النساء والمنافق انتقل إلى الخنوثة بتحصّل حظّ

١. في المصدر بدل «بل يكون عظم جرمهم»: فإن عظم.
٢. «هـ» والمصدر: بخبرهم تدلّ.
٣. من «على أنّ الاهتمام» إلى هنا سقط من «م».
٤. **تفسير الرازي** ٢ / ٦٠.
٥. «ج»: الكفّار.
٦. «ل»: الاختيار.

من الرجال المسلمين أيضاً.

وأمّا الرابع: فلأنّ استنكار المنافق عن الكذب الواحد لا يوجب رجحانه على الكافر الأصلي مع[١] إمكان صدور أضعاف ذلك عنه.

وأمّا الخامس: فلأنّ الكافر الأصلي مشارك مع[٢] المنافق في الاستهزاء ضرورة صدور الاستهزاء عن أبي جهل وأضرابه من المجاهرين المتأصّلين بل المنافق يخفي استهزاءه[٣] ولا يظهره إلّا على قليل ممّن يعتمد عليه من المجاهرين والكافر المجاهر يجهر باستهزائه على رؤوس الأشهاد فهو أشدّ استهزاء.

وأمّا السادس: فلأنّ شدّة جرم المنافق على ما ذكره مجاهد لا يدلّ على شدّة كفره كيف وهو قد خرج[٤] باعتراف الرازي عن رجولية الكفر إلى طبع الخنوثة فتدبّر.

[وجه الثالث في أنّ المراد بالهداية في الآية الإيمان][٥]

وأمّا ثالثاً: فلأنّ قوله: فلم يشتروا الضلالة مكابرة ظاهرة؛ لأنّ الواقع أنّهم اشتروا الضلالة بالهدى غاية الأمر أنّه يرجى منهم على أصل المحشّي طلب الفسخ والإقالة، ثمّ ما حسبه أوجه في تأويل الآية فهو أشبه بتوجيهات الباطنية[٦] وتأويلاتهم، كما لا يخفى على من تأمّل وأنصف.

وأوجه التوجيهات في هذا المقام ما نقلناه سابقاً عن الشيخ الطبرسي رحمه الله فأحسن التأمّل فيه فإنّه على ما قيل:

يزيدك وجهه حسناً إذا ما زدته نظراً[٧]

---

١. «م»: مع أنّ إمكان.
٢. «ج»: ـ مع.
٣. «ك»: الاستهزاء.
٤. «ج، م، هـ»: قد صرّح.
٥. هذا العنوان من هامش «م».
٦. «ك»: الباطلة.
٧. **تاريخ بغداد** ١٢/١٢٩؛ **الوافي بالوفيات** ١١/٢٩؛ **الإيضاح في علوم البلاغة** للخطيب القزويني، ٢٦، والبيت لأبي نواس.

[معنى الربح][١]

قوله: والربح: الفضل على رأس المال.

فإن قيل: كيف قال تعالى[٢]: ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾ في موضع ذهبت فيه رؤوس[٣] أموالهم؟ فالجواب: أنّه لمّا[٤] ذكر الضلالة والهدى فكأنّه قال: طلبوا الربح فلم يربحوا وهلكوا، والمعنى فيه: أنّه ذهبت رؤوس أموالهم، ويحتمل أن يكون ذكر ذلك على التقابل؛ وهو أنّ الذين اشتروا الضلالة بالهدى لم يربحوا؛ كما أنّ الذين اشتروا الهدى بالضلالة ربحو[٥]، كذا في تفسير الشيخ الطبرسي رحمه الله.

[قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا...﴾ (١٧)]

قوله: لمّا جاء بحقيقة حالهم عقّبها بضرب المثل.

قال المحشّي الفاضل: يفهم منه أنّه أراد الآن[٦] ضرب مثل في شأنهم، وكان بيان حالهم الآن على سبيل الحقيقة وليس كذلك؛ لأنّ قوله: ﴿أُولَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا ٱلضَّلَـٰلَةَ﴾ تمثيل لحالهم[٧] بحال التاجر الغير المهتدي التالف أصل رأس المال الفايت مقصوده من التجارة وهو الربح؛ وكذلك الله يستهزئ بهم[٨] إلى غير ذلك ولا محيص عنه إلّا بأن يتكلّف ويقال مقصوده أنّ ليس المقصود من هذه الآية، ونظائرها[٩] إفادة أمر زائد على ما سبق بل زيادة توضيح ما سبق وتقريره على وجه بديع هو أدخل في إلزام الخصم[١٠]، انتهى.

---

١. هذا العنوان من هامش «م».
٢. «م»: ـ تعالى.
٣. «م»: رأس.
٤. في المصدر: ـ لمّا.
٥. **تفسير مجمع البيان** ١/١١١.
٦. في المصدر: أنّه أوّل.
٧. في المصدر: بحالهم.
٨. في المصدر: ـ بهم.
٩. في المصدر: بظاهرها.
١٠. **حاشية عصام**، المخطوط، ٥٠.

[فائدة ضرب الأمثال]

وأقول: فيه نظر؛ إذ ليس المراد بالمثل مجرّد تشبيه أحد الأمرين بالآخر بل هو على ما صرّح به المصنّف هاهنا يستعمل في معنيين:

أحدهما: القول السائر الممثّل مضربه بمورده ولا يضرب إلّا ما فيه غرابة.

والثاني: الحال أو القصّة أو الصفة التي لها شأن وفيها غرابة، ومن البيّن أنّ تشبيه حال الكافر بحال التاجر ليس من قبيل الأوّل؛ لأنّ خسارة التاجر ليس على منوال الأقوال السائرة ولا يعدّ منها، وإن كان أمراً مقرّراً معلوماً في نفسه، وليس فيه غرابة أيضاً لأنّ التاجر واقع في معرض[1] الآفات، فربّما يسلّم سفينته ويربح وربّما يغرق ويخسر بل يهلك، وأمّا المعنى الثاني فالأمر فيه أظهر لزيادة اعتبار الشأن[2] فيه، فإنّه لا يقال إلّا في أمر جليل ذو[3] بال، كما صرّح به الراغب في مفرداته، وعلى ما قرّرناه لا حاجة إلى ما تكلّفه[4] في دفع الإيراد وزعمه محيصاً منه فتدبّر.

[تفسير ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾]

قوله: وإنّما قال: ﴿بِنُورِهِمْ﴾ ولم يقل «بنارهم».

أي مع أنّ مقتضى الظاهر هو هذا دون ذاك قال الشيخ الأجلّ أبو الفتوح الرازي ﷺ: اگر گويند در اول آيه مى‌گويد كه ﴿ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ و در آخر مى‌گويد ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ خداى تعالى نور ايشان ببرد، وآتش كه نور ازو بشود، آتش

---

١. «ج»: معروض.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: قال الراغب: الشأن الحال والأمر الذي ينفق ويصلح، ولا يقال إلّا فيما يعظم من الأحوال والأمور، قال الله تعالى ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾ [الرّحمن: ٢٩]، [**المفردات في غريب القرآن**، ٢٧١] انتهى «١٢ منه رحمه الله».

٣. «م»: وذو بال، وفي «هـ»: ذي بال، وفي «ك»: ذوي.

٤. «ج»: تكلّف.

نباشد. جواب آنست كه: آتش مشتمل است بر دو وصف يكى نور يكى احراق، يكى سبب منفعت يكى سبب مضرّت. حقّ تعالى باز نمود كه: من از آتش ايشان سبب منفعت ببردم. و[١] سبب مضرّت رها كردم تا از هر دو وجه بر طرف خسارت باشند[٢]، انتهى كلامه.

وهو مأخذ ما ذكره المحشّي الفاضل في هذا المقام؛ حيث قال: لك أن تقول: إنّ[٣] نفي النور لأنّ في انتفاء النور وبقاءهم في ظلمات مع بقاء النار مظنّة وقوعهم في النار وتضرّرهم بما كان توقّعهم النفع به[٤]، فيزيد تحسّرهم وتأمّلهم[٥]، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (١٨)]

قوله: لمّا سدّوا مسامعهم عن الإصاخة [إلى الحقّ] وأبوا[٦] أن ينطقوا [به ألسنتهم ويتبصروا الآيات بأبصارهم] إلى آخره[٧].

[﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ بمعنى لم ينتفعوا بهذه الحواس]

أقول: لا يخفى أنّ أصحاب المصنّف وهم الأشاعرة المجبرة قد تمسّكوا بهذه الآية أيضاً[٨] على مذهبهم بما تمسّكوا به سابقاً من قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ

---

١. المصدر: ـ و.

٢. **روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن** ١/١٢٩.

٣. في المصدر: ـ إنّ.

٤. «ج»: فيه.

٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٥١.

٦. «ج»: أبرأ.

٧. «م»: ـ إلى آخره.

٨. في هامش «ع»: حاصل استدلال ايشان آن كه كورى و كرى را ظاهر است كه خود نكرده‌اند پس خداى تعالى كرده و اين هنگام جرّ لازم مى‌آيد.

⇦

قُلُوبِهِمْ﴾ الآية، والمصنّف أهمل هاهنا التمسّك به على ذلك بل اقتصر[١] في تفسيره بمثل ما ذكره المعتزلة ثمّة[٢] من غير أن يعترض عليه بما ذكر ثمّة من أنّه نشأ عن الاضطرار والاضطراب، ولقد أصاب من قال[٣] لا حافظة للكذّاب[٤]، ومزيد توضيح معنى الآية: إنّ المراد بها أنّهم لم ينتفعوا بهذه الحواس والآلات فيما خلقت له وأنعم عليهم بها لأجله صاروا كأنّهم قد سلبوها وحرّموها وهذا مستعمل في الشاهد حيث يقول أحدنا لغيره وقد بيّن له الشيء وبالغ في إيضاحه وهو غير متأمّل فيه[٥] أنّك أصمّ أعمى قد طبع على قلبك وربّما تجاوز ذلك فقال له: إنّك ميّت لا تفهم ولا تعقل قال تعالى: ﴿**إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتىٰ**﴾[٦] وفي[٧] هذا المعنى قال الشاعر شعر:

لقد أسمعت لو ناديت حـيّاً ولكن لا حياة لمن تنادي[٨]

[قوله تعالى: ﴿يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ اَبْصَارَهُمْ كُلَّمَآ اَضَآءَ لَهُمْ ...﴾ (٢٠)

قوله: [﴿**اَضَآءَ**﴾ إمّا متعدّ والمفعول محذوف بمعنى كلّما نوّر لهم ممشى أخذوه، أو لازم بمعنى كلّما لمع لهم مشوا في مطرح نوره، وكذلك ﴿أظلم﴾ فإنّه جاء متعدّياً

⇦ وفي تفسير الشيخ أبي الفتوح: و اگر گويند: چگونه وصف كرد ايشان را به كورى و كرى و گنگى آن گاه تكليف كرد ايشان را به آن چه به چشم و گوش و زبان تعلّق دارد؛ اين نه تكليف ما لا يطاق باشد؟! جواب گوييم: معلوم است به ضرورت كه اين نه حقيقت است بلكه (في المصدر: بل) توسّع و مجاز است و مبالغه در وصف ايشان به آن كه در حق ناگفتن و ناشنيدن و ناديدن، چنانند كه گويى چشم و گوش و زبان ندارند، چنان كه در دگر آيه گفت: ﴿**لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ اَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ اٰذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَآ اُولٰٓـئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ اُولٰٓـئِكَ هُمُ ٱلْغَافِلُونَ**﴾ [الأعراف: ١٧٩]، انتهى [**تفسير روض الجنان وروح الجنان** ١/١٤٢]، «١٢ منه».

١. «م»: اقتصره.

٢. «ك»: ـ ثمّة.

٣. لعلّه أبو الفتح الكراجكي كما قال في كنز الفوائد.

٤. والمثل معروف: لا حافظة للكذوب، أو الكذوب لا حافظة له.

٥. في المصدر: بوروده.

٦. النّمل: ٨٠.

٧. «م»: ـ في.

٨. **كنز الفوائد**، ٤٧.

منقولاً من ظلم الليل، ويشهد له قراءة «أظلم» على البناء للمفعول، وقول أبي تمام:

هما أظلَما حالي ثـمّة أجْـلَيها ظلامَيها عن وجه أمرَدَ أشيب]

فإنّه و[١]إن كان من المحدثين لكنّه من علماء العربية إلى آخره.

[طبقات الشعراء ومعنى الدراية في أقوالهم]

اعلم أنّ الشعراء طبقات: الجاهليون كامرء القيس وزهـير، والمـخضرمون أي الذين أدركوا الجاهلية والإسلام كحسّان ولبيد[٢]، والمتقدّمون مـن أهـل الإسـلام كالفرزدق والجرير، ويستشهد بأشعارهم[٣]، والمصنّف خالف في ذلك تبعاً لصاحب الكشّاف في هذا المقام أيضاً حيث قال: وهو أي[٤] أبي تمام وإن كان مـحدّثاً لا يستشهد بشعره في اللغة فهو[٥] من علماء العربية فاجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه ألا ترى إلى قول العلماء الدليل عليه بيت الحماسة فيقتنعون بذلك لوثوقهم بروايته واتّقانه انتهى.

[الفرق بين الرواية والدراية][٦]

واعترض عليه[٧] الفاضل التفتازاني بأنّه قد يفرّق بأنّ مبنى الرواية على الوثوق والضبط ومبنى القول على الدراية والإحاطة بالأوضاع والقوانين، والاتقان[٨] فـي الأوّل لا يستلزم الاتقان في الثاني وغاية الأمر أنّه جمع في الحماسة أشـعار مـن يستشهد بشعرهم وصدق في ذلك فمن أين يجب أن يكون كلّ ما يستعمله في شعره مسموعاً ممّن يوثّق به أو مأخوذاً مـن اسـتعمالاتهم والقـول: بأنّـه بـمنزلة نـقل

---

١. «ج»: ـ و.
٢. «هـ»: ـ ولبيد.
٣. «ج، ك، م، هـ»: بشعرهم.
٤. «هـ، ك»: ـ أي.
٥. «م»: وهو.
٦. هذا العنوان من هامش «م».
٧. «هـ»: على.
٨. «ل»: الاتّفاق.

الحديث[١] بالمعنى ليس بسديد بل هو بعمل الراوي أشبه وهو لا يوجب السماع، انتهى.

وأقول: الظاهر أنّ صاحب الكشّاف والقاضي ومن سبقهما إنّما جوّزوا الاستشهاد بقول أبي تمّام لظنّهم بكمال علمه وإتقانه للقوانين والأوضاع، ولهذا وصفوه بأنّه من علماء العربية فإنّ كونه من علماء العربية يقتضي إتقانه فيما هو مبنى قوله وهو ظاهر، وأمّا ما ذكره هذا الفاضل من أنّ غاية الأمر أنّه جمع في الحماسة إلى آخره؛ ففيه أنّ غاية الأمر ليس ما ذكره بل الذي يظهر من شرح أبيات الحماسة أنّه لم يروها عن أحد بل انتخبها حين توجّهه من نيشابور نحو العراق، ودخوله في همدان من كتب أحضرها عنده بعض أولاد الرؤساء في همدان، فإنّ الظاهر من ذلك أنّه لم يسمعها قبل ذلك، واعتماد العلماء في الاستشهاد بها مع ما علمت[٢] من ظاهر الحال يدلّ على علمهم بأنّه علم نسبة تلك الأبيات المذكورة في تلك الكتب إلى من نسب إليهم من البلغاء الذين يصلح[٣] كلامهم للاستشهاد لكمال مهارته وإحاطته بالأوضاع والقوانين، وأنّه كان من أهل هذا الشأن لا أنّهم استشهدوا بها لظنّهم بكونه ثقّة صدوقاً في الرواية وأيضاً ما ذكره هذا الفاضل يؤول إلى الكلام على السند الأخصّ وهو غير مفيد فتأمّل[٤].

هذا ولا يبعد أن يقال في الفرق بين المقامين: إنّ في مقام رواية بعض علماء العربية للأحكام اللغوية لا داعي له بعد علمه وثقته في الرواية إلى المسامحة

---

١. في «ج» زيادة: و.

٢. لم ترد «فإنّ الظاهر ـ إلى ـ ما علمت» في «هـ».

٣. «ج»: يصحّ.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: لأنّ قول صاحب الكشّاف ردّ على من قال إنّه لا يستشهد بشعر أبي تمام مطلقاً، وحاصله أنّا لا نسلّم عدم جواز الاستشهاد بشعره على الإطلاق ولم يجوز الاستشهاد بشعره من حيث كونه من علماء العربية لا من حيث كونها شاعراً محدّثاً، وقوله: ألا ترى تنوير لهذا السند وتوضيح لكونه من علماء العربية وأنّه لكمال إتقانه للقوانين الأوضاع لا نقول إلّا ما يصلح للاستشهاد، فتدبّر «١٢ منه رحمه الله».

والمساهلة في ذلك بأنّ يتعمّد في رواية مسألة من اللغة لا على ما هو عليها؛ بخلاف مقام قول الشعر فإنّه مقام قد يعرض فيه الضرورات التي تبيح لقائله المحظورات[١] فربّما حمل الشاعر المحدَث حبّ النظم ونفاسة[٢] ما سنح[٣] له من المعنى على الإهمال في جانب اللفظ وما يتبعه من التعدية واللزوم ونحوهما اعتماداً منه على أنّه لما حدث في زمانه اختلاط اللسان العربي بالعجمي حتّى حكموا لأجله بعدم صلاحية شعر المحدَثين للاستشهاد فيتعسّر أو يتعذّر على غيره من معاصريه الاطّلاع على ما في شعره من العيب والاختلال، فلا يؤمن لذلك من ارتكاب مخالفة الأوضاع والقوانين في أشعارهم، وأمّا المتقدمون فإنّهم مأمونون عن ذلك إذ لم ينشأ في زمانهم ما يوجب خفاء مخالفتهم للأوضاع والقوانين على أحد من معاصريهم لأنّ الاختلاط[٤] الموجب لذلك إنّما حدث بعدهم ولأجله احتاجوا بعدهم إلى وضع النحو والصرف وتدوين كتب اللغة فتدبّر.

[تفسير ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ﴾]

قوله: [و«لو» من حروف الشرط] وظاهرها الدلالة على انتفاء الأوّل لانتفاء الثاني.

[تحقيق في معنى «لو» الشرطية ودوره في معنى الآية]

اعلم أنّ «لو» للشرط الماضي ولو دخل على المستقبل، والمشهور بين الجمهور أنّها يستعمل لانتفاء الثاني لانتفاء الأوّل أي لانتفاء الجزاء لأجل انتفاء الشرط، فاللام الأوّل صلة الاستعمال والثاني لام العلّة، وهذا تعريف باللازم على ما ذكره سيّد المحقّقين في شرح المفتاح لأنّها موضوعة لتعليق حصول أمر في الماضي

١. «م»: المحضورات، وفي «ج»: المحظوران.
٢. «م»: نفاسته.
٣. «ك»: ينتج.
٤. «ك»: الاختلال.

لحصول أمر آخر مقدّر فيه[١]، وما كان حصوله مقدّراً في الماضي كان منتفياً فيه[٢] قطعاً فيلزم[٣] لأجل انتفائه انتفاء ما علق به أيضاً، فإذا قلت مثلاً: لو جئتني لأكرمتك؛ فقد علّقت حصول الإكرام في الماضي على حصول المجيء في زعم المتكلّم، وحصول المجيء في الماضي مقطوع الانتفاء[٤] إذ ما لم يكن واقعاً في الماضي يكون وقوعه في الماضي محالاً فانتفاءه مقطوع به، والمعلّق بما انتفى قطعاً منتف قطعاً؛ لأنّ المعلّق بالمحال محال، وأمّا المقدّر المفروض في الاستقبال فإنّه لا يجب فيه القطع بانتفائه[٥] لجواز أن يوجد فيه.

وفيه[٦] نظر؛ لأنّ عدم العلّة علّة لعدم المعلول فيكون عدمه معلّقاً على عدمه مع أنّ عدم المعلول قد يكون ممكناً وعدم العلّة ممتنعاً كما في العلّة الأُولى والمعلول الأوّل.

ويمكن أن يجاب بأنّ هذا النقض[٧] إنّما[٨] يتوجّه على قاعدة الإيجاب دون مذهب الاختيار لأنّ المعلول وجوداً وعدماً على هذا مستند[٩] إلى الفاعل المختار، وأمّا على القول بالإيجاب فنقول: إنّ عدم المعلول الأوّل وإن كان ممكناً بالذات لكنّه بالنظر إلى عدم العلّة الأُولى ممتنع بالغير كما أنّ وجوده واجب بالغير فلا يكون ممكناً من جميع الوجوه فلا نقض أصلاً، والأصوب أن يجاب بأنّه قدّس سرّه الشريف لم يدّع أنّ مطلق التعليق يوجب ذلك بل إذا اعتبر في التعليق الذي هو

---

١. «ج»: فيه مقدّر.

٢. في هامش «ع، ه»: أي على وجه لا يوجد بدونه بحسب زعم المتكلّم «١٢ منه».

٣. في هامش «ع، م، ه»: هذا اللزوم إنّما يثبت إذا اعتبر في التعلّق الذي هو مسمّى «لو» خصوصية وإلّا فمطلق التعليق لا يوجب ذلك، واعتبار زعم المتكلّم لما ذكره إشارة إليها «١٢ منه رحمه الله».

٤. في «ج» زيادة: به.

٥. لم ترد «قطعاً لأنّ المعلّق ـ إلى ـ بانتفائه» في «م».

٦. في هامش «ع»: أي في المقدمتي القابلة بأنّ المعلّق بالمنتفي منتف أو المعلّق بالمحال محال، «١٢».

٧. «ج»: النقيض.

٨. «ك»: إنّما هو.

٩. «ه»: مسند.

مسمّى لو خصوصية واعتبار زعم المتكلّم إشارة إليها؛ فتأمّل.

ثمّ التفسير المذكور يحتمل احتمالين:

أحدهما: أنّها[١] يستعمل لانتفاء الثاني في نظر[٢] العقل لانتفاء الأوّل فيه، وحاصله أنّها يستعمل ليستدلّ بامتناع الأوّل على امتناع الثاني، وعليه حمله بعض المحقّقين ولهذا قال: والحقّ أنّها لانتفاء الأوّل لانتفاء الثاني؛ أي ليدلّ انتفاء الجزاء على انتفاء الشرط لأنّ الشرط ملزوم والجزاء لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس، ولهذا قالوا في القياس الاستثنائي: إنّ رفع التالي يوجب رفع المقدّم بخلاف العكس، وفيه أنّهم لم يقصدوا بقولهم أنّها لامتناع الثاني لامتناع الأوّل أنّه يستدلّ بامتناع[٣] الأوّل على امتناع[٤] الثاني حتّى يرد عليهم أنّ انتفاء السبب[٥] لا يدلّ على انتفاء المسبّب[٦]، بل أرادوا أنّ انتفاء الثاني[٧] في الخارج إنّما هو بسبب انتفاء الأوّل[٨] فيه، فهي للدلالة على أنّ علّة انتفاء الثاني في الخارج انتفاء الأوّل فيه مع عدم الالتفات إلى أنّ علّة[٩] العلم بانتفاء الثاني ما هي؟ ويؤيّد هذا ما أرادوا به في قولهم[١٠]: «لولا» لامتناع الثاني لوجود الأوّل[١١]، نحو قول عمر:

---

١. «م»: أنّه.
٢. «هـ»: زعم.
٣. «ج»: امتناع الأوّل.
٤. في هامش «ع»: يعني أنّ عدم المجيء مثلاً دليل عدم الإكرام لإمكان الإكرام مع عدم المجي، «١٢».
٥. في هامش «ع»: الذي هو الشرط، «١٢».
٦. في هامش «ع»: الذي هو الجزاء إذ لا دلالة لانتفاء الخاص على انتفاء العام بل الأمر بالعكس، «١٢».
٧. في هامش «ع»: كالإكرام في المثال المذكور، «١٢».
٨. في هامش «ع»: أي انتفاء المجيء، «١٢».
٩. «هـ»: العلّة العلم.
١٠. «هـ»: قوله.
١١. في هامش «ع، م، هـ»: الاستدلال لحال كلمة «لو» على كلمة لو يمكن أن يكون حمل النظير على النظير لكونها إرادة شرط وأن يكون من قبيل حمل النقيض على النقيض لكون الامتناع ولولا للوجود «١٢ منه رحمه الله».

لولا عليّ لهلك عمر، من أنّ وجود عليّ سبب لعدم هلاك عمر، لا أنّ وجوده دليل على أنّ[١] عمر لم يهلك، ويدلّ عليه أيضاً قول أبي العلاء المعرّي شعر[٢]:

فلو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن[٣] ما[٤] لهـنّ دوام[٥]

مع أنّ ما ذكره إنّما يتوجّه على ما فهم من العبارة لا على ما أرادوا منه، ثمّ أقول: لو أطلق في تفسير «لو» ولم يقيّد بالأوّل والثاني كما فعله الشيخ أبو الفتوح الرازي في تفسيره[٦] لينطبق على ما هو أكثر مواضع استعمال كلمة «لو» كما يفيده تفسير الجمهور، وعلى الصور الأُخرى التي ذكرها ابن الحاجب لكان[٧] أحسن وأشمل؛ فتأمّل.

وثانيها: أنّها يستعمل لانتفاء الثاني في نفس الأمر لانتفاء الأوّل فيها، وحاصله أنّها للدلالة على أنّ انتفاء الثاني في الواقع إنّما هو بسبب انتفاء الأوّل فيه، وعليه حمل الفاضل التفتازاني وقال: ويدلّ عليه قول أبي العلاء المعرّي[٨]: فلو دامت الدولات البيت، ألا ترى أنّ استثناء نقيض المقدّم لا ينتج[٩] شيئاً على ما تقرّر في

١. «م»: ـ أنّ.
٢. «م»: قوله.
٣. في هامش «ع»: هذا استثناء النقض المقدّم، «١٢».
٤. في هامش «ع»: أي لكن مادامت الدولات فلم يكونوا كغيرهم رعايا، «١٢».
٥. في هامش «ع، م، هـ»: فإنّ معنى البيت أنّ انتفاء كونهم كغيرهم رعايا وثبوت كونهم ملوكاً في الخارج بسبب انتفاء دوام الدولات فيه؛ إذ لو دامت الدولات فيه بغيرهم لم يصل إليهم مع القطع بأنّ العلم بكونهم ملوكاً غير رعايا ليس سبباً لانتفاء دوام الدولات، واستثناء ما لهنّ من دوام من لو دامت الدولات لا يفيد ذلك العلم، فإنّ استثناء نقيض المقدّم لأقيح «١٢ من حواشي المطوّل».
٦. في هامش «ع، م، هـ»: قال الشيخ أبو الفتوح رحمه الله: «لو» حرف شرط است و معنى او امتناع كارى بود براى امتناع كارى ديگر به شرط آن كه هر دو بود [أعني «لو»] و جوابش مثبت باشد **[روض الجنان وروح الجنان ١ /١٤٧]** «١٢ منه رحمه الله».
٧. «م، هـ»: كان.
٨. في «م، هـ» زيادة: شعر.
٩. في هامش «ع، م، هـ»: يعني وجه الاستدلال بالبيت أنّه متضمّن («هـ»: يتضمّن) الاستثناء نقيض («م»: ⇦

المنطق، وكذا قول الحماسي شعر:

ولو طار ذو حافر قبلها   لطارت ولكنّه لم يطر[١]

انتهى كلامه، وفيه أنّه لو سلّم كون كلمة «لو» في هذين القولين للدلالة على أنّ انتفاء الجزاء في نفس الأمر لانتفاء الشرط، وليس ليستدلّ بانتفاء الأوّل على امتناع الثاني فإنّها يدلّ على وقوع «لو» في كلامهم للدلالة المذكورة لا على أنّ المراد من قولهم لامتناع الثاني لامتناع الأوّل؛ أنّها للدلالة على ما ذكر[٢] وليس المراد به[٣] أنّها ليستدلّ[٤] إلى آخره، وإنّما يدلّ على ذلك لو كان مقصودهم من قولهم «لو» لانتفاء الثاني إلى آخره، حصر استعمالها فيها[٥]، وكيف يظنّ في شأنهم هذا الأمر مع أنّهم صرّحوا بأنّ استعمال «لو» في قوله عليه السلام: «نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه»[٦] ليس للمعنى المذكور وإلّا يلزم ثبوت عصيانه؛ لأنّ نفي النفي؛

⇦ نقض) المقدّم فلو كان معنى «لو» لا الاستدلال بامتناع الأوّل على امتناع الثاني لما صحّ استثناء نقض المقدّم فيه لأنّ استثناء نقض المقدم لا يكون دليلاً منتجاً فبقي أن يكون فائدة الاستثناء المذكور الإشارة إلى لمية انتفاء الجزء لا الاستدلال بانتفاء الشرط على انتفائه، فتدبّر «١٢ منه رحمه الله».

١. انظر: **مختصر المعاني**، ٩٥.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: هذا البحث مشهور مذكور في الحواشي المتداولة بين المحصّلين ومع ذلك انحلّه بعض القاصرين من المعاصرين (في «م» تحت هذه الكلمة: ملّا صادق «١٢») في بعض رسائله قائلاً: أقول: فيه بحث لأنّ قوله: بل معناه أنّها للدلالة على انتفاء الثاني في الخارج إنّما هو سبب انتفاء الأوّل، ممّا لا يسمن ولا يغني من جوع؛ لأنّ الإشكال أنّ العبارة كيف دلّت على أنّ انتفاء الثاني لانتفاء الأوّل والحال أنّ انتفاء السبب لا يصير مسبّباً لانتفاء المسبّب؛ لجواز أن يكون المسبّب أعمّ وهذا الإشكال باق بحاله ولا يدفعه تفسير عبارتهم بما يفسّرها لأنّ انتفاء الأخصّ كما لا يصير دليلاً على انتفاء الأعمّ لا يكون سبباً لانتفاء الأعمّ في الواقع أيضاً وهو ظاهر، انتهى «١٢ منه رحمه الله».

٣. «ج»: ـ به.

٤. في «م» زيادة: بانتفاء الأوّل.

٥. «ك»: فيه.

٦. **شرح كلمات أمير المؤمنين** لعبد الوهّاب، ٣؛ **عمدة القاري** ١/ ٢٠٢.

إثبات مع أنّ الغرض مدح صهيب[١] بعدم العصيان، بل للدلالة على أنّ الجزاء[٢] لازم الوجود[٣] في جميع الأزمنة؛ كما يستعمل كلمة «إن» أيضاً كذلك، وكذا الكلام في قول أمير المؤمنين عليه السلام: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً[٤]، نعم لمّا كان استعمالها لانتفاء الثاني إلى آخره أكثر من استعمالها لغيره قالوا: إنّها لانتفاء الثاني[٥] ولا يبعد أن يحمل[٦] انتفاء الأوّل والثاني على مطلق الانتفاء سواء كان في نظر العقل أو في نفس الأمر.

ويجعل قول أبي العلاء والحماسي من قبيل الاستدلال على نفي التالي بنفي المقدّم كما هو المتبادر[٧]؛ إذ لا يبعد أن ينتقل الذهن من نفي المقدّم إلى نفي التالي

---

١. من «لو لم يخف الله» إلى هنا سقط من «ل».
٢. «م»: الجزء.
٣. «ك»: وجود الشرط.
٤. **شرح كلمات أمير المؤمنين** لعبد الوهّاب، ٣.
٥. في «ل» زيادة: إلى آخره.
٦. في هامش «ع»: وبهذا الحمل يندفع اعتراض ابن الحاجب على تفسير الجمهور بأنّ الأوّل سبب والثاني مسبّب، والمسبّب قد يكون أعمّ من السبب لجواز أن يكون لشيء أسبابه مختلفة كالنار والشمس للإشراق فانتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء المسبّب بخلاف انتفاء المسبب ....
فيما علّق على شيء أن يكون معلّقاً على غيره ... فهم عدم جواز القصر في السفر عند عدم الخوف من قوله تعالى ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النّساء: ١٠١] فعلى هذا إذا قلت لو جئتني أكرمتك فقد دلّت «لو» على أنّ المجيء يستلزم الإكرام وعلى ... فيفهم منه أنّ الإكرام أيضاً ممتنع انتهى.
وهذا الجواب مع كونه مذكور في الحاشية المشهورة لبعض فضلاء الروم على المطوّل قد نسبه بعض القاصرين من المعاصرين إلى نفسه فقال في مقام دفع كلام ابن الحاجب: أقول: فيه بحث لأنّ ما قاله الجمهور إنّما هو بحسب وضع اللغة لا بحسب حكم العقل إلى آخر الكلام، فتدبّر، «١٢ منه».
٧. في هامش «ع، م، هـ»: قال العلّامة الرازي في حاشية الكشّاف: وقد يجيء جواب «إن» و«لو» لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلّم وآية ذلك أن يكون الشرط ممّا يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط أنسب وأليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود ذلك الجزاء على كلّ تقدير لأنّك يحكم في الظاهر أنّه لازم للشرط الذي نقيضه أولى باستلزامه لذلك الجزاء فيكون ذلك الجزاء لازماً ⇦

في بعض الأحيان بمعونة القرائن وخصوصية المواد كما إذا كان بين الشرط والجزاء تضايف؛ مثل لو كان زيد أبا عمرو فعمرو ابنه فإنّه حينئذ ينتقل من نفي المقدّم إلى نفي التالي وهو يكفي في الاستدلال على رأي أهل العربية؛ لأنّ المعتبر عندهم هو اللزوم الجزئي لا الكلّي، على ما ذهب إليه أرباب المعقول ولذا لم يجوّزوا مثل ذلك الاستدلال، تأمّل.

ثمّ أنّها قد يستعمل في كلام أهل اللغة عرفاً للدلالة على أنّ العلم بانتفاء الجزاء علّة للعلم[١] بانتفاء الشرط؛ فإنّهم قد يقصدون الاستدلال في الأُمورِ العرفية، كما لو قيل لك: هل زيد في الدار؟ فقلت: لا؛ إذ[٢] لو كان فيه لحضر مجلسنا، وهذا أيضاً من المعاني المعتبرة عندهم كالمعنى الأوّل والثاني، ويسمّي علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية إلّا أنّه أقلّ استعمالاً من المعنى الأوّل كالمعنى الثاني ولهذا لم يهتمّوا[٣] بشأنهما، بل قالوا: «لو» لانتفاء الثاني لانتفاء الأوّل، حتّى توهّم بعضهم انحصارها فيه[٤] كما يدلّ عليه ظاهر[٥] هذه العبارة، واستعمال «لو» في الآية[٦] المذكورة من هذا القبيل؛ إذ لا شكّ أنّ الآية إنّما سيق للاستدلال على انتفاء تعدّد الآلهة بانتفاء فساد الأرض والسماء.

⇦ لذلك الشرط ونقيضه؛ فيلزم وجوده أبداً إذ النقيضان لا يرتفعان، مثاله: لو أهنتني أكرمتك، فإنّه إذا استلزام الإهانة الإكرام فكيف لا يستلزم الإكرام الإكرام، ومنه قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧] أي التقت، وقول عمر: نعم العبد صهيب لو لم يخفف الله لم يعصه، أي لو آمن لأطاع؛ فإذا خاف أطاع أيضاً بطريق أولى، والمراد بنحو هذه المبالغة وذكر أبعد التقديرين أي لو خاف الله لما عصاه ولو فرض عدم الخوف لما عصاه أيضاً فكيف لو فرض الخوف والمعنى المدح بعدم العصيان على كلّ تقدير «١٢ منه رحمه الله».

١. «م»: ـ بانتفاء الجزاء علّة للعلم.
٢. في «ج» بدل «إذ»: أنّه.
٣. «ج»: لم يهمّوا.
٤. «ج»: ـ فيه.
٥. «ج»: ظاهره.
٦. في هامش «ع»: أي قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، «١٢».

فقد اندفع بما ذكرناه النقض على قولهم: «لولا» لانتفاء الثاني إلى آخره، بهذه الآية إذ النقض بها إنّما يرد عليه[١] لو كان مقصودهم منه حصر استعمال «لو» عند أهل اللغة فيه أو لم يحمل الانتفاء على المعنى الأعمّ كما مرّ، وعلى هذا لا حاجة إلى القول بأنّ استعمال كلمة «لو» في المعنى المذكور إنّما هو على قاعدة أهل اللغة، وأمّا أرباب المعقول فقد جعلوها أداة للتلازم دالّة على لزوم الجزاء للشرط، ولهذا صحّ استثناء عين المقدّم، فهم يستعملونها للدلالة على أنّ العلم بانتفاء الثاني علّة للعلم بانتفاء الأوّل أو[٢] على أنّ العلم بتحقّق[٣] الأوّل علّة للعلم بتحقّق الثاني واستعمالها في الآية إنّما هو على قاعدتهم دون قاعدة أهل اللغة، على ما هو المتبادر من كلام المحقّقين؛ إذ فيه ما ذكره سيّد المحقّقين من أنّ القرآن لم ينزل على الأوضاع الاصطلاحية لأرباب المعقول بل على الأوضاع اللغوية، وما ذكره صاحب الأطول من أنّه كيف يتصوّر هذا ولم يكن المعقولات حين نزول القرآن مدوّنة بالعربية فلم يكن عرف بلفظ عربي.

ويمكن أن يجاب عن الأوّل بأنّ مراد القائل أنّ الآية وقعت على استعمال عرفي صار قاعدة لأرباب المعقول لا أنّ[٤] القرآن نزل على قاعدتهم، وعن الثاني بأنّه يجوز أن يكون قاعدة أرباب المعقول في استعمال ما يرادف كلمة «لو» في لسان العجمي على الوجه المذكور فوقع استعمال «لو» في العرف العربي على طبقة

---

١. في هامش «ع، م، ه»: تعريض إلى الفاضل التفتازاني؛ چه حاصل كلام او اين است كه ابن حاجب زاهل شده از آن كه «لو» را در غير طريقه استدلال استعمال مى‌كنند فاشتبه عليه الأمر، چه معنى مشهور «لو» آن است كه مخاطب را معلوم شود كه انتفاء اكرام مثلاً معلول عدم مجيء است بر تقديرى كه مخاطب را علم سبب و مسبب هر دو باشد، و ظاهر است كه اين معنى منافات با طريق استدلال دارد، چه در طريق استدلال واجب است كه انتفاء ملزوم مجهول مخاطب باشد تا آن استدلال محقّق شود و منتج مطلوب مجهول گردد و بين المعنيين بونٌ بعيدٌ، فتأمّل «١٢ منه رحمه الله».

٢. «ك»: و.

٣. «ل»: يتحقّق.

٤. «م»: لأنّ.

وبالمعنى الذي اعتبر فيه هناك، واتّحاد العرف لا يقتضي اتّحاد اللفظ كما زعمه؛ فتأمّل.

[كلام ابن الحاجب في السبب والمسبّب]

قال الشيخ ابن الحاجب: إنّ الأوّل أي الشرط سبب والثاني أي الجزاء مسبّب، والمسبّب[١] قد يكون أعمّ[٢] من[٣] السبب[٤] لجواز أن يكون لشيء أسباب متعدّدة كالنار والشمس للإشراق فانتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء المسبّب[٥]، بخلاف انتفاء المسبّب فإنّه يوجب انتفاء السبب[٦]، ألا يرى أنّ قوله تعالىٰ: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا**﴾[٧] إنّما سيق ليستدلّ بامتناع الفساد على امتناع تعدّد الآلهة دون العكس، فالحقّ أن يقال: لامتناع الأوّل لامتناع الثاني، وفيه بحث من وجوه:

الأوّل: أنّا لا نسلّم أنّ الشرط سبب والجزاء مسبّب؛ إذ قد يكون بالعكس كما يقال: لو كان النهار موجوداً لكانت الشمس طالعة، وقد يكون كلّ منهما مسبّباً لسببه كقولنا: لو كان النهار موجوداً لكانت[٨] الأرض مضيئة وقد يكونان متضايفين كقولنا: لو كان زيد أبا عمرو كان عمرو ابنه.

الثاني: أن كون السبب أعمّ من المسبّب ممنوع إذ المراد من السبب على ما يفهم من قوله بخلاف انتفاء المسبّب فإنّه يوجب[٩] انتفاء السبب السبب المستلزم لا

---

١. «ج، م، هـ»: السبب.

٢. في هامش «ع، هـ»: هذا العموم بحسب الوجود دون الصدق كما يقال: الجدار أعمّ من السقف «١٢ منه».

٣. في هامش «ع»: أعمّ أي أكثر «١٢ منه».

٤. «ج، م، هـ»: المسبب. انظر: **شرح الرضي على الكافية** ٤/ ٤٥١.

٥. في هامش «ع»: لاحتمال تحقّقه لا سبب آخر تمهيداً لسبب المنفي «١٢».

٦. في هامش «ع»: أي جميع أسبابه «١٢».

٧. الأنبياء: ٢٢.

٨. «ج»: لكان.

٩. في هامش «ع»: أي يستلزم «١٢».

مطلق السبب إذ انتفاء المسبّب لا يستلزم انتفاء السبب له وذلك ظاهر والملزوم[١] لا يجوز أن يكون أعمّ من اللازم وما ذكر في بيانه لا يدلّ على عمومه من المسبّب بل على العكس كما لا يخفى.

الثالث: أنّ قوله: والسبب قد يكون أعمّ من المسبّب؛ مناف لقوله: بخلاف انتفاء المسبّب إلى آخره، إذ انتفاء الأخصّ لا يوجب انتفاء الأعمّ، ويمكن دفعهما بارتكاب تمحّل في عبارته.

الرابع: أنّه إن أراد بقوله فانتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء المسبّب أنّ انتفاءه في نظر العقل لا يوجب انتفاء المسبّب[٢] فيه كما يتبادر من لاحق كلامه فعلى تقدير تسليمه لا يجدي نفعاً إذ ليس هذا المعنى مقصود القوم من قولهم لو لانتفاء الأوّل إلى آخره.

حتّى يرد عليه ما ذكره وإن أراد به أن انتفاء السبب في الواقع لا يكون سبباً للانتفاء الواقعي للمسبّب فمع كونه منافياً لما يظهر من لاحق كلامه فالمقدّمة[٣] ممنوعة في حدّ ذاتها وغير متفرّع على ماقبلها وذلك ظاهر لمن له أدنى مسكة.

و[٤] الخامس: أنّ السبب ما يتوقّف عليه الشيء فليس شيء من الأُمور المتعدّدة بخصوصه سبباً لعدم توقّف المعلول عليه لأنّ التوقّف هو الترتّب مع عدم امتناعه بدون الأوّل على ما يفهم من كلام السيّد ﷺ في حاشية المطالع[٥] ومن كلام العلّامة الدواني في حاشية التجريد بل إطلاق السبب عليه تجوّز والسبب حقيقة هو أحد الأُمور لا بخصوصه وبانتفائه ينتفي المسبّب قطعاً.

---

١. في هامش «ع»: أي فعلى ما ذكرنا يصير السبب المستلزم بمنزلة اللزوم بالنسبة إلى المسبّب والملزوم لا يجوز أن يكون أعمّ، فلا يجوز أن يكون السبب المذكور في هذا المقام أعمّ من المسبّب «١٢».

٢. من «أنّ انتفاءه» إلى هنا سقط من «ج، ه».

٣. «ك»: فالملازمة.

٤. «ه»: ـ و.

٥. انظر: **المطوّل**، ١٦٦ ـ ١٦٧؛ **المختصر** للتفتازاني، ٩٤.

أقول: يمكن حمل قول الشيخ الرضي في بيان إبطال دليل ابن الحاجب على هذا بأن يكون مراده من قوله: إنّ الشرط عندهم أعمّ من أن يكون سبباً[١] إلى آخره.

أنّ[٢] ما تقرّر عندهم هو أعمّية الشرط من السبب وأمّا أنّ السبب يكون أعمّ من المسبّب فغير مسلّم؛ فتأمّل.

السادس: أنّه[٣] يجوز أن يكون نظم الآية من باب القلب، والنكتة فيه لعلّها إيماء إلى أنّ تعدّد الآلهة لظهور فساده بحيث ينبغي أن يستدلّ به لا عليه.

[إشكال الرضي على ابن الحاجب]

وقال الشيخ الرضي ﵀: دليل الشيخ ابن الحاجب باطل و[٤] دعواه حقّ، أمّا الأوّل فلأنّ الشرط عندهم أعمّ من أن يكون سبباً؛ نحو: لو كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة، ولو كان زيد أبا عمرو فعمرو ابنه، وأمّا الثاني فلأنّ الشرط ملزوم والجزاء لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس؛ لجواز أخصّية الملزوم فهي موضوعة ليكون جزاءها معدوم المضمون فيمتنع مضمون الشرط هو[٥] ملزوم لأجل امتناع لازمه وهو الجزاء فهي لامتناع الأوّل لامتناع[٦] الثاني، أي ليدلّ انتفاء الجزاء على انتفاء الشرط، ولهذا قالوا في القياس الاستثنائي: إنّ رفع التالي يوجب رفع المقدّم ورفع المقدّم لا يوجب رفع التالي، فقولنا: لو كان هذا إنساناً كان حيواناً لكنّه ليس بحيوان ينتج أنّه ليس بإنسان، وقولنا: لكنّه ليس بإنسان، لا ينتج أنّه ليس بحيوان[٧]، انتهى كلامه.

وأورد عليه بعض القاصرين من المعاصرين قائلاً: أقول: الأمر بالعكس أي دليله

---

١. **شرح الرضي على الكافية** ٤/ ٤٥١.
٢. «هـ»: ـ أنّ.
٣. «ج»: أن.
٤. «ل»: ـ و.
٥. في «م» بدل «هو»: و، وفي «ك»: الذي هو.
٦. «ل»: ـ الأوّل لامتناع.
٧. انظر: **شرح الرضي على الكافية** ٤/ ٤٥١.

حقّ ودعواه باطل، أمّا الأوّل: فلأنّ دليله دليل بطلان دعوى جمهور النحاة وهي كلّية على ما[١] زعم الشيخ ابن الحاجب وكون الشرط سبباً في بعض الصور مع جواز تعدّد الأسباب يكفي في إبطال الكلّية، نعم لو استدلّ بملزومية الشرط وجواز أخصّية الملزوم لكان دائرة النقض أوسع، ولا خفاء في أنّ قوله في الدليل لأنّ الشرط سبب مهملة وهي في قوّة الجزئية فلا دلالة في كلامه على دعوى أنّ كلّ شرط سبب.

وأمّا الثاني: فلأنّه إن أُريد بقوله أنّها لامتناع الأوّل لامتناع الثاني أنّها لامتناع الأوّل في الواقع لامتناع الثاني[٢] في الواقع فهو منقوض بقوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَآ آلِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾[٣]؛ لأنّ انتفاء تعدّد الآلهة في الواقع ليس لأجل انتفاء الفساد في الواقع، بل الأمر بالعكس وهو ظاهر، وإن أُريد به أنّها لامتناع الأوّل في نظر العقل لامتناع الثاني في نظره، أي ليستدلّ بانتفاء الثاني على انتفاء الأوّل فهو منقوض بمثل لو جئتني لأكرمتك ممّا كان الشرط والجزاء كلاهما معلومي الانتفاء، وكان المقصود بالإفادة السببية المجهولة بين الانتفائين، وما هو جوابكم فهو جوابنا؛ انتهى.

وأقول: ما ذكره من حقّية[٤] الدليل حقّ لكن نسبته إلى نفسه باطل، وما ذكره من بطلان الدعوى ليس بحقّ، أمّا الأوّل فلأنّه مذكور في حاشية المطوّل للفاضل الرومي ومن تقدّم عليه كالفاضل جمال الدين، قال الرومي: والجواب أنّه لا حاجة للشيخ ابن الحاجب في إتمام اعتراضه على الجمهور دعوى انحصار الشرط في السبب، بل يكفيه أنّ الشرط قد يكون سبباً للجزاء وأعمّ والسبب الأعمّ لا يترتّب على انتفائه انتفاء المسبّب فلا يكون دعوى الكلّية على ما هو المشهور بين الجمهور

---

١. «ج»: ـ ما.
٢. لم ترد «أنّها لامتناع ـ إلى ـ لامتناع الثاني» في «م».
٣. الأنبياء: ٢٢.
٤. «ج»: حقيقة.

صادقة؛ فمراده أنّ الأوّل سبب في بعض الصور والمناقشة في ظاهر العبارة ليست من دأب المحقّقين، وقال[١] الفاضل جمال الدين: لا يخفى عليك أنّه لو كان الشرط على أنواع كثيرة:

أحدها: السبب وانتفاء السبب لا يدلّ على انتفاء المسبّب صحّ نقضه لأنّه سائل معترض، انتهى.

ولا مجال لحمل ذلك الانتحال على التوارد في المقال؛ إذ يستبعد جدّاً ممّن تصدّى للمدارسة والتصنيف عدم وصول الحواشي المتداولة بين الطلبة إليه على أنّه يمكن أن يوجّه كلام الشيخ الرضي بما ذكرنا[٢] سابقاً من منع أعمّية السبب من[٣] مسبّبه؛ فتذكر.

وأمّا الثاني: فلأنّه قد علم ممّا ذكرنا أو تركنا من كلام المحقّقين الناظرين في هذا المقام أنّ كلمة «لو» موضوعة بالاشتراك للمعنى الذي ذكره الجمهور والمعنى الذي اعتبره[٤] ابن الحاجب، وحينئذ نختار شقّاً ثالثاً ونقول: إنّ مراد الشيخ الرضي بالانتفاء والامتناع[٥] ما هو أعمّ من أن يكون بحسب نفس الأمر على ما اعتبره الجمهور أو في نظر العقل على ما اعتبر في الاستعمال الآخر كما مرّ، وهذا دعوى حقّ لا يتوجّه عليه النقض لاندراج جميع موارد[٦] استعمال كلمة «لو» فيها.

[حاصل الكلام في استعمال «لو» الشرطية ومعنى الآية]

وحاصل الكلام وتلخيصه على وجه يتّضح به المرام في هذا المقام أنّ أكثر استعمال «لو» لانتفاء الثاني أعني الجزاء لانتفاء الأوّل أعني الشرط، أي للدلالة على أنّ انتفاء الثاني في الخارج إنّما هو بسبب انتفاء الأوّل فيه من غير التفات إلى

---

١. «م»: فقال.
٢. «ج»: ذكرناه.
٣. «ج»: عن.
٤. في «م» زيادة: الشيخ.
٥. «ج»: لامتناع.
٦. «هـ»: من أرد.

أنّ علّة العلم بانتفاء الثاني ما هو، فمعنى لو شاء الله لهداكم[١] أنّ سبب انتفاء الهداية إنّما هو انتفاء المشية، وقد يستعمل لمعان أُخرى: منها الدلالة على لزوم الجزاء للشرط بلا قصد إلى القطع بانتفائهما؛ فيفيدان العلم بانتفاء الثاني علّة للعلم بانتفاء الأوّل؛ ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم من غير التفات إلى أنّ علّة الانتفاء في الخارج ما هي، كقوله: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾[٢] حيث استدلّ بعدم فسادهما على انتفاء آلهة[٣] سواه تعالى؛ ثمّ أنّ الأوّل لا يناسب المقام لأنّه آبٍ عن القطع بانتفاء الذهاب ولو بانتفاء المشية فالظاهر أنّ المراد هو المعنى الثاني.

وتحقيقه أنّ المسبّب[٤] إذا علم سببه ووجد[٥] وتوقّف وجود المسبّب[٦] على شيء فقط ثمّ علّق فالظاهر أنّه شرطه[٧]؛ فإذا علم وجود هذا المسبّب المشروط علم أنّ شرطه موجود، وإذا علم عدمه مع[٨] وجود سببه علم أنّ شرطه[٩] مفقود؛ إذ المفروض أنّ وجوده لم يتوقّف على ما سواه، وفي الآية المسبّب ذهاب سمعهم وأبصارهم والسبب الرّعد العاصف[١٠] والبرق الخاطف والشرط مشية الله تعالى وقد تقرّر وجود السبب، ولكن تخلّف عنه[١١] المسبّب لفقد شرطه فصحّ الاستدلال بانتفاء المشروط على انتفاء شرطه[١٢] وإن كان الظاهر[١٣] العكس؛ كما هو حاصل الاستعمال الأوّل؛ لأنّه الأكثر المشهور بين الجمهور، وبهذا ظهر أنّ ضمير «ظاهرها» في كلام المصنّف ﷺ راجع إلى الآية بمعنى أنّ استعمال «لو» قد يكون للاستدلال،

---

١. اقتباس من الآية ﴿**وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ**﴾، الأنعام: ١٤٩؛ النّحل: ٩.
٢. الأنبياء: ٢٢.
٣. «م، هـ: آلهيّة.
٤. «ج، م، هـ»: السبب.
٥. «م»: وحده.
٦. «ج، م، هـ»: السبب.
٧. «ج»: شرط.
٨. «هـ»: و.
٩. من «فإذا علم وجود» إلى هنا سقط من «م».
١٠. «ج، ك، م، هـ»: القاصف.
١١. «م»: منه.
١٢. «م»: الشرط.
١٣. «ج»: ظاهره.

وظاهر الآية يدلّ على أنّ المراد هذا المعنى، واحتمال إرجاعه إلى كلمة «لو» ليكون إشارة إلى ترجيح ما ذهب إليه ابن الحاجب كما احتمله المحشّي الفاضل ممّا لا مجال له؛ فتدبّر.

قوله: والتنبيه على أنّ تأثير الأسباب في مسبّباتها مشروطة[1] بمشية الله تعالى.

لا يذهب عليك أنّ في هذا الكلام وكذا في قوله: مع قيام ما يقتضيه، غفلة عن مذهبه إذ ليس للأسباب على مذهب الأشعري تأثير في المسبّبات ولا لها اقتضاء[2] بل لا دخل لها فيها أصلاً، والظاهر على مذهبه أن يقول: والتنبيه على أنّ كون المسبّبات ووجودها مرتبط بالأسباب العادية واقع بقدرة الله تعالى ومشيّته على أنّ دلالة ما ذكر على ما ادّعاه محلّ تأمّل فتأمّل.

[بحث حول قدرة الله تعالى على كلّ شيء]

قوله: وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ[3] عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[4] كالتصريح[5] به والتقرير له.

فيه بحث؛ إذ لقائل أن يقول: لا يلزم من قدرة الله تعالى على كلّ شيء أن يكون[6] كلّ شيء[7] واقعاً بقدرته؛ فإنّ كونه تعالى قادراً على كلّ شيء معنى وهو أنّه تعالى يقوى على إيجاد كلّ شيء، وكون[8] كلّ شيء واقعاً بقدرته معنى آخر وهو أنّ وجوده بالفعل حاصل بقدرته لا بغيرها.

وأجاب عنه المحشّي الخطيب بأنّه لمّا ثبت في الكلام أنّ مذهب أهل الحقّ أنّه[9] لا يجوز أن يكون مقدور بين قادرين مؤثّرين بأن يصحّ من كلّ منهما إيجاده

---

١. في المصدر: مشروط.
٢. «ج»: لاقتضاء.
٣. في النسخ: أنّ الله تعالى.
٤. البقرة: ٢٠.
٥. «ل»: التصريح.
٦. «ك»: كون.
٧. «ج، م»: ـ كلّ شيء.
٨. «ل»: ـ كون.
٩. «م»: ـ أنّه.

لبرهان التمانع وثبت أنّ الله تعالى على كلّ شيء قدير لزم أن لا يكون غيره قادراً على شيء مؤثّراً فيه؛ للزوم التمانع، فكلّ شيء واقع بقدرته تعالى[١] وقدرته تابع لمشيّته في التأثير[٢] فثبت أنّ الكلّ واقع بمشيّته، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ دليل التمانع لو تمّ إنّما يدلّ على امتناع تعدّد القادر لذاته فإنّه المستلزم للشركة المنافية للتوحيد، وأمّا لو قلنا: إنّ الله تعالى هو القادر لذاته على جميع الأشياء غير مغلوب في شيء ممّا يريده لكنّه تعالى قد منح[٣] العبد قدرة وإرادة باعتبارهما يؤثّر في بعض الأفعال وهو تعالى قادر على تعجيزه وسلب قدرته وإرادته فلا يلزم المحذور الذي يقصد إبطاله بالدليل المذكور، بل لم أقف على أنّ أحداً قد استدلّ بدليل التمانع على ما نحن فيه من[٤] امتناع كون المقدور الواحد مقدوراً لقادرين، بل الذي استدلّوا به عليه هو أنّه لو كان كذلك لكان محتاجاً إلى كلّ واحد منهما مستغنياً عنه وهو محال، بيان الملازمة أنّه إذا كان أحدهما قادراً عليه مؤثّراً فيه على سبيل الاستقلال كان مستغنياً عن الآخر وبالعكس، وهذا الدليل كما قيل: إنّما يدلّ على أنّه لا يجوز وجود مقدور واحد بين مقدورين لا على أنّه لا يجوز أن يكون مقدوراً لهما ويوجد بقدرة كلّ واحد منهما على سبيل البدل.

وأمّا ثانياً: فلأنّ حاصل ما ذكره على تقدير تمامه هو أنّ دليل التمانع دلّ على أنّ كلّ شيء يكون[٥] واقعاً بقدرته تعالى ولا يلزم من ذلك دلالة الآية عليه وهل الكلام إلّا فيه فتدبّر.

---

١. «م»: ـ تعالى.
٢. «م»: للتأثير.
٣. «م»: قد نهج.
٤. «ج»: ـ من.
٥. «ل»: أن يكون كلّ شيء.

[اختصاص الشيء بالموجود]

قوله: الشيء يختص بالموجود.

كما صرّح به المحقّق الطوسي ﷺ في التجريد[١] خلافاً لمعظم المعتزلة وطائفة من الإمامية فإنّ بعضاً منهما عمّمه[٢] مطلقاً، وبعض آخر عمّمه للمعدوم الممكن بناء على القول بكونه ثابتاً حال العدم وكون الثبوت أعمّ من الوجود، وتوضيح ذلك أنّ معظم المعتزلة ومن وافقهم ذهبوا إلى أنّ المعدوم الممكن شيء وثابت لا على معنى أنّ الشيء هل يطلق عليه في اللغة أوّلاً كما توهّم واستند فيه بقول سيبويه: إنّ الشيء أوّل الأسماء وأعمّها؛ لأنّه يقع على الموجود والمعدوم بل على معنى أنّ المهية يجوز تقرّرها وثبوتها وتحقّقها وشيئيتها وتميّزها في الخارج منفكّة عن الوجود.

وخالفوا في ذلك سائر المتكلّمين والحكماء مع اتّفاقهم على أنّ الممتنع ويخصّه المعتزلة باسم المنفي وكذا المركبات الخيالية كجبل من ياقوت وبحر من زئبق ليس بشيء في الخارج ولا ثابت ولا غير ذلك ممّا مرّ كما أنّه ليس بموجود، فهم يجعلون الثبوت مقابلاً للنفي[٣] أعمّ من الوجود، والعدم أعمّ من النفي ويقسّمون المفهوم، هكذا كلّ مفهوم إمّا ثابت أو منفي، قالوا: كلّ مهيّة من المهيّات الممكنة سوى المركبات الخيالية يجب في حدّ نفسها أن يكون ثابتة في الخارج أزلاً[٤]، بل أن يكون لها أفراد غير متناهية ثابتة في الخارج في مرتبة العدم باقتضاء ذواتها أنفسها.

وبالجملة الفريقان متّفقان على أنّ للمهية[٥] الممكنة سوى الوجود العيني الذي يترتب عليه الآثار المطلوبة من مهية ومهية نحو آخر من الثبوت، وهذا النحو لا

---

١. انظر: **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلّامة**، ٤٩ ـ ٥٠.

٢. «ج»: عمّه.

٣. «ل»: ـ للنفي.

٤. «م»: ـ أزلاً.

٥. «هـ»: للماهية.

يترتّب عليه تلك الآثار المطلوبة[١]، وافترقا بعد ذلك فقال المعتزلة: هذا النحو ليس وجوداً وإنّما هو أيضاً في الأعيان كالوجود وأزلي ومقتضى ذوات الممكنات، قالوا: كلّ مهية نوعية كالسواد والبياض والجوهر وغيرها من الحقائق لها أشخاص غير متناهية ثابتة في العدم أزلاً بحسب اقتضاء النفس ذوات هذه الأشخاص.

وقال الفلاسفة: هو أيضاً وجود وليس في الأعيان بل في مدرك من المدارك وليس مقتضى ذوات الممكنات بل هو كالوجود العيني معلّل بعلّة[٢]، وتفصيل الكلام في هذا المقام موكول إلى مبحث الوجود من الشرح الجديد للتجريد[٣] وحواشيه الشريفة، والذي رأينا أنّ نذكره في هذا المقام أنّه قد أورد على ما مرّ من قول المعتزلة والأشاعرة والحكماء بأنّه تعالى لا يقدر على المحال تارة النقض[٤] بمثل قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٥]، ويجاب عنه بما مرّ من[٦] تخصيص الشيء بالموجود أو الممكن، وتارة بأنّ عدم القدرة نقص والنقص ينافي الإلوهية.

وأُجيب عنه بأنّ المانع قد نشأ من طرف المحال لعدم قابليته للوجود لا من طرف الفاعل وهو الله تعالى بأن يكون في قدرته ضعف تعالى عنه، وردّ بأنّ انتفاء القدرة عجز ونقصٌ بأيّ[٧] كيفية، وسبب كان مع أن تحقّق المانع من طرف القابل[٨] يكشف عن وجود المانع في طرف الفاعل من حيث أنّه لم يقدر على إزالة المانع من طرف القابل[٩].

قال بعض الفضلاء الموحّدين: إنّ المشهور بين أهل القلوب السليمة هو أنّ الله عزّ وجلّ قادر على المحال، ويورد عليهم الأُمور التي محاليتها واضحة جدّاً

١. لم ترد «من مهية» إلى «المطلوبة» في «م».
٢. «ل، ج، هـ»: لعلّة.
٣. «م»: ـ للتجريد.
٤. «ل»: النقص.
٥. البقرة: ١٠٦.
٦. «م»: ـ من.
٧. «ج»: بأنّ.
٨. «ج، م»: القائل.
٩. «ج، م»: القائل.

كاجتماع النقيضين وارتفاعهما وكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين وما شاكل ذلك، وهذا في الحقيقة دعوى البداهة في إبطال تلك الدعوى وإيراد الأمثلة المذكورة للتنبيه عليها، ثمّ أنّهم يلتزمون في دفع الإيراد مقدورية الأُمور المذكورة فالخصم يتجاوز عن تلك الأمثلة إلى أمثلة أُخرى من المحال يكون إلتزام مقدوريتها والاعتراف بها منافياً لتعظيم الالوهية مثل عدم الباري تعالى عن[١] ذلك وتقدّس ووجود المثل والصاحبة[٢] والولد وأمثال ذلك ممّا يهذّون به، فيحملهم العصبية في هذه المرتبة أن يلتزموا قدرته تعالى على إعدام ذاته وإيجاد مثله ـ تعالى عن ذلك وتقدّس ـ، ومن البيّن أنّ هذا وإن كان من حيث تضمّنه لعموم القدرة مدح لكن من حيث تضمّنه أيضاً لنفي عموم القدرة قدح، انتهى.

وأقول: القدح مقدوح؛ لأنّ تضمّن ذلك لنفي عموم القدرة إنّما يلزم إذا عدم الذات أو وجد المثل مثلاً لا إذا صحّ تعلّق قدرته بإعدام ذاته أو إيجاد مثله؛ لأنّ معنى تعلّق القدرة بشيء صحّة[٣] تأثيرها[٤] في وقوعه من[٥] الفاعل وهو لا يستلزم تأثيرها في وقوعه؛ لجواز أن يمنع مانع عن وقوعه وهو عدم تعلّق الإرادة به؛ إمّا لقبحه[٦] اللازم لماهيته أو لحكمة كما في الممكنات المعدومة وانتفاء تأثير القدرة في وقوع شيء لقبحه الذاتي ونحوه لا يوجب انتفاء القدرة عليه ليكون مخلّاً بعمومه أو يكون عجزاً.

وبهذا يظهر الجواب أيضاً عن الردّ المذكور سابقاً بقوله: انتفاء القدرة عجز ونقص بأيّ كيفية وسبب كان مع أنّ تحقّق المانع إلى آخره؛ لما عرفت أنّ اللازم انتفاء تأثير القدرة لعلّة ما لا انتفاء القدرة، وكذا اللازم من طرف الفاعل عدم تأثيره

١. «ل»: من.
٢. «هـ»: المصاحبة.
٣. في هامش «ع»: أي الإمكان بالنظر إلى الذات.
٤. «ج، م، هـ»: تأثيره.
٥. «ل»: عن.
٦. «ج»: بقبحه.

في إزالة المانع لعلّة ما لا انتفاء القدرة عليه ليكون عجزاً ونقصاناً، ولهذا[١] لو لم يفعل أحد منّا القبيح لقبحه مع قدرته عليه لا يسمّى عجزاً ونقصاً بل يمدح في ذلك، وأيضاً إن أراد بتضمّن[٢] إلتزام قدرته تعالى على إيجاد المثل لنفي عموم القدرة أنّه إذا أوجد مثله لزم نفي قدرته على بعض الأشياء الداخلة تحت قدرة المثل بناء على المقدّمة القائلة بأنّ المقدور الواحد لا يكون بين قادرين، فغاية ما يلزم من[٣] ذلك أن يكون دخول المقدور الواحد تحت قدرة القادرين محالاً والمفروض أنّه قادر على المحال مطلقاً فلا نسلّم أنّه لا يكون قادراً على ما دخل تحت قدرة مثله ولو كان المقدور بحسب الفرض، والتقدير محالاً، وإن أراد معنى آخر فليبيّن حتّى نتكلّم في صحّته وفساده، وقد أطال هذا الفاضل في ذيل[٤] هذا المقال[٥] في بيان مقدورية المحال بطور هو وراء طور العقل، فلذا أعرضنا عن النقل واكتفينا من البستان بباقة من البقل.

[القدرة متقدّمة على الفعل]

قوله: وفيه دليل على أنّ الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران.

اختلف المتكلّمون في أنّ القدرة هل هي مع الفعل أو متقدّمة[٦] عليه؟ فذهب الأشاعرة إلى الأوّل، والإمامية والمعتزلة إلى الثاني، قيل: والحقّ أنّه إن أُريد بالقدرة الصفة المستجمعة لجميع الشرائط لا يكون قبل الفعل بالزمان بل معه، وإن أُريد بها ذات القوّة يكون القدرة قبل الفعل بالزمان.

---

١. في هامش «ع»: ولهذا أيضاً انقسم مشيّته إلى مشيّة القسم والإلجاء الذي لم يظهر أثره في أكثر الممكنات وإلى مشيّة الاختيار أي ما اختاره المكلّف تأمّل «١٢».

٢. «ج»: بتضمّنه.

٣. «ج»: عن.

٤. «ل»: هذيل.

٥. «م»: المقام.

٦. «ك»: مقدّمة.

وأقول: من جملة الشرائط القصد والاختيار؛ فلا يخلو إمّا أن يعتبر القدرة بالنسبة إليها بشرط شيء أو بشرط لا شيء أو لا بشرط شيء[١]، فالأوّل مع الفعل لا قبله والثاني قبل الفعل لا معه والثالث يكون قبل الفعل ومعه وبعده.

ثمّ أقول: لا شكّ أنّ مذهب الأشاعرة أنّ القدرة إنّما يوجد مع الفعل فقط، ومذهب الإمامية و[٢]المعتزلة متردّد بين أنّه يوجد قبله ويستمرّ حتّى زمان الفعل أو ينتفي فيه أو أنّها يوجد قبل الفعل على الوجه الأعمّ من غير تخصيص بالبقاء في زمان الفعل ولا بانتفائها في زمانه، وظاهر بعض أدلّتهم المذكورة في التجريد ينطبق على الأوّل وبعضها على الثاني، والحقّ هو الأوّل كما حقّقه بعض المتأخّرين.

هذا وبيان استدلال المصنّف بالآية أنّ المحدث حال وجوده والممكن حال بقائه شيء، وكلّ شيء مقدور و[٣] فيه شيء وهو أنّ قوله: ﴿**عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[٤] لا يفيد القدرة عليه مادام شيئاً فيجوز أن يكون القدرة قبل وجوده.

فإن قلت: كيف يكون الموجود مقدوراً وإيجاده يستلزم تحصيل الحاصل.

قلت: قادر على إيجاده بإعدامه ثمّ إيجاده، ويفهم من كلام فخر الدين الرازي في هذا المقام أنّ معنى كون الباقي حال البقاء مقدوراً هو[٥] أنّه تعالى قادر على إعدامه، ومعنى كون الممكن مقدوراً حال الحدوث أنّه قادر على إيجاده إذ يستحيل أن يقدر على إعدامه لاستحالة أن يصير معدوماً في أوّل زمن وجوده[٦]، فتأمّل.

ومن جملة أدلّة الإمامية والمعتزلة على أنّ القدرة متقدّمة على الفعل أنّ الكافر مكلّف بالإيمان حال كفره فلو لم يكن قادراً عليه حينئذ يلزم تكليف ما لا يطاق وهو غير واقع بالاتّفاق.

---

١. «م، هـ، ج»: ـ أو لا بشرط شيء.

٢. «ج، م»: ـ و.

٣. «هـ»: ـ و.

٤. البقرة: ١٠٦.

٥. «م»: وهو.

٦. انظر: **تفسير الرازي** ٢ / ٨١.

وأُجيب عن ذلك بأنّ الكافر حال كفره مكلّف بإيقاع الإيمان في ثاني الحال وهو وقت فعل الإيمان والفعل حينئذ مقدور يقترن معه القدرة فلا تكليف بما لا يطاق.

وردّ ذلك بأنّ الكافر الباقي على الكفر مدّة عمره لا يتأتّى فيه ذلك؛ إذ ليس له فعل الإيمان فلا قدرة له عليه[1] على ذلك التقدير فيلزم إمّا عدم تكليفه بالإيمان أو التكليف بما لا يطاق وكلاهما خلاف الإجماع، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿يَآءَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ...﴾ (٢١)]

قوله: [﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ حال من الضمير في ﴿ٱعْبُدُوا﴾ ...] وقيل: تعليل للخلق أي خلقكم لكي[2] تتّقوا [كما قال ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[3]] وهو ضعيف إذ لم يثبت في اللغة مثله[4].

[بحث في إعراب ومعنى ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾]

أورد عليه بعض[5] أهل الجاهلية الأُولى منتحلاً من[6] غيره[7] بأنّه على هذا كان المناسب أن لا يفسّر في مواضع أُخر من كتاب الله تعالى كلمة لعلّ بكي وقد فسّر في مواضع الأوّل قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[8] الثاني ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[9]

---

١. «ج»: ـ عليه.
٢. «هـ»: لكن.
٣. الذّاريات: ٥٦.
٤. «هـ»: مثل.
٥. في هامش «ع»: هو الحافظ التاشكندي من أولاد أبي جهل «١٢».
٦. «ل»: عن.
٧. في هامش «ع، م، هـ»: وبعبارة أُخرى أنّ المصنّف وسائر المفسّرين فسّروا «لعلّ» في مواضع كثيرة بـ«كي» فإن لم يكن له وجه صحّة لزم ارتكابهم الباطل وإن كان فهو الحمل لما زيّفوه، كذا في حاشية الفاضل الرومي «١٢ منه رحمه الله».
٨. البقرة: ٥٣؛ آل عمران: ١٠٣؛ الأعراف: ١٥٨.
٩. البقرة: ٥٢ و٥٦ و١٨٥؛ آل عمران: ١٢٣؛ المائدة: ٦.

الثالث ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[١] الرابع ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٢] الخامس ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٣] انتهى.

وأجاب عنه بعض[٤] أهل الجاهلية الثانية في بعض رسائله بأنّ معنى كلام المصنّف هو أنّ القول بكون «لعلّ» موضوعاً[٥] للتعليل[٦] مثل «كي» واللام ضعيف لم يثبت عند أهل اللغة، بل قد اقتصروا في بيان معناه الحقيقي على الترجّي والإشفاق، وصرّحوا بأنّ عدم صلوحها بذاتها لمعنى العلّية والغرضية[٧] ممّا وقع عليه اتّفاق أهل اللغة، ولهذا لم يجوّزوا في قولهم: دخلت على المريض كي أعيده، وأخذت الماء كي أشربه، استعمال «لعلّ» بدل «كي»، وليس[٨] المقصود أنّ حصول معنى «كي» من «لعلّ» بطريق المجاز عند وجود قرينة صارفة عن الحقيقة وعند إرادة لطائف وبدائع يحصل من استعمالها في المعنى المجازي ومزايا[٩] يتولّد منه ويورث الكلام حُسناً والمقام دقّة ضعيف، انتهى.

وأقول: نقل هذا المجيب في رسالته[١٠] المذكورة[١١] عن صاحب الكشّاف أنّه ذكر أنّ القائل بأنّ «لعلّ» بمعنى «كي» هو قطرب وابن الأنباري وجماعة، وأنّهم لم يريدوا بذلك أنّها[١٢] بمعنى «كي» حقيقة، بل أرادوا أنّها قد يكون مجازاً عن معنى «كي» بمعنى أنّ ما بعدها إذا صدر على سبيل[١٣] الإطماع من الكريم يتحقّق عقيب ما قبلها كتحقّق الغاية عقيب ما هي سبب له فكأنّها بمعنى «كي»[١٤]، انتهى.

---

١. البقرة: ٧٣ وفي كثير من الآيات.

٢. البقرة: ٢١ و٦٣ و١٧٩ و١٨٣؛ الأعراف: ١٧١.

٣. الحديد: ١٧.

٤. في هامش «ع»: هو عبد الله السلطانبوري المشهور بمخدوم الملك من أولاد أبي سفيان «١٢».

٥. «م»: موصوفاً.

٦. «ج»: لتعليل.

٧. «هـ»: الفرضية.

٨. في «هـ» بدل «ليس»: لعلّ.

٩. «ك»: زوايا.

١٠. «هـ»: رسالة.

١١. «ج»: المذكور.

١٢. «ج»: أنّه.

١٣. «هـ»: ـ سبيل.

١٤. انظر: **الحاشية على الكشّاف** للجرجاني، ٢٣٠.

وإذ أخبر مثل صاحب الكشّاف بأنّ مقصود القائل المذكور أنّ «لعلّ» يجيء بمعنى «كي» مجازاً لا وجه؛ لأن يحمل كلام المصنّف على أنّه[١] قصد به الإيراد على القائل بكونها في معنى «كي» حقيقة؛ إذ قد علم من كلام[٢] صاحب الكشّاف أن لا قائل[٣] بذلك، فالتعرّض لذلك لغو لا طائل تحته، وأيضاً لم يعهد في مقام أخبر[٤] بعض أئمّة اللغة عن وضع بعض الألفاظ بإزاء بعض المعاني حقيقة بحسب ما أدّاه تتبّعه إليه أن يقال: لا يثبت وضعه له حقيقة، ولو جاز مثل هذا القدح لجاز في كلّ ما يدّعي ثبوته في معناه حقيقة كما هو الأصل في الإطلاق.

وأيضاً لو كان مراده الردّ على القول بكون «لعلّ» بمعنى «كي» حقيقة لكان الظاهر أن يقول: لم يثبت بدون ذكر الضعف، فإنّ عدم ثبوت الحقيقة يقتضي بطلان القول به لا ضعفه؛ بخلاف ما إذا كان الكلام في ثبوت المعنى المجازي فإنّ عدم ثبوت استعمال أئمّة اللغة لفظاً في معنى من المعاني مجازاً لا يوجب بطلان التجوّز مطلقاً، غاية الأمر أنّه حيث لم يصرّ طريقة مسلوكة لهم يكون ضعيفاً.

وأيضاً إقحام[٥] لفظ المثل إنّما يناسب فيما يجري فيه القياس وهو في الحقائق اللغوية ممنوع بخلاف المعاني المجازية؛ إذ مداره على وجود المماثلة والمناسبة، إذا تمهّد هذا فنقول: كلّ من ذلك يشعر على مذاق الناظرين في هذا المقام بأنّ مراد المصنّف بيان وجه فساد الحمل على معنى «كي» كما مرّ، وحينئذ يتوجّه الاعتراض المذكور، ولا يندفع بما أجاب به بعض فضلاء الهند.

ثمّ أقول: في الجواب عن الإيراد بعد خلع ربقة تقليد الناظرين أنّ الضمير في قوله: وهو ضعيف، راجع إلى ما قيل من أنّ قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ تعليل

---

١. في «م» بدل «على أنّه»: لأنّه.
٢. «ج»: ـ كلام.
٣. «م»: لا قابل.
٤. «ك»: إخبار.
٥. «م»: إفحام.

للخلق بجعل[١] «لعلّ» بمعنى «كي»؛ لأنّ هذا مناط القول والحكم، لا[٢] مجرّد كون «لعلّ» بمعنى «كي»[٣]؛ لانّ هذا إنّما ذكر في كلام القائل تفسيراً وبياناً للتعليل لا استقلالاً، فإرجاع الضمير إليه خلاف الظاهر.

ووجه الضعف على ما خطر ببالي[٤] أنّ كون «لعلّ» تعليلاً لما قبله في هذا الموضع دون الآيات الأُخر؛ أنّ هاهنا خصوصية لا يوجد في غيرها بل ولا في اللغة الفصيحة وهي أنّ مدلول قوله تعالى: ﴿**يَاۤأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا رَبَّكُمُ**﴾ أمر لمن خلقهم[٥] بعبادته تعالى، وقد دلّت الآية المتواترة[٦] المشهورة وهي قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾[٧] على أنّ العلّة الغائية للخلق هو العبادة فيفهم من الآية بهذه القرينة أنّ العبادة علّة غائية للخلق؛ كما أنّه يفهم من قولنا: اجلس على السرير الذي نحته النجّار، إنّ الجلوس علّة غائية لنحت السرير بمعونة ما اشتهر من أنّ الجلوس علّة غائية للسرير، وإذا فهم العلّة الغائية من صدر الكلام كان ذكر علّة أُخرى له مع أنّه خلاف الظاهر[٨] في قوّة قوله: لعلّكم تعبدون ﴿**لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾، ولا يخفى ركاكته.

وقد تلخّص ممّا ذكرناه أنّ[٩] معنى قوله: لا يثبت في اللغة؛ أنّه لا يثبت في اللغة إيراد كلام[١٠] يكون لصدره دلالة على ما هو علّة غائية للفعل المذكور فيه، ثمّ يعقّب بعلّة غائية مغايرة للأُولى، وإنّ ما ذكره ردّ على كلّ من أجاز حمل «لعلّ» هاهنا على معنى «كي» التعليلية سواء قيل: إنّها حقيقة فيه كما توهّم من كلام ابن الأنباري وغيره من أئمّة العربية؛ أو قيل: إنّها حمل عليه مجازاً كما حقّقه صاحب الكشّاف،

---

١. «ل، م، ج»: لجعل.
٢. «ل»: ـ لا.
٣. من «لأنّ هذا» إلى هنا سقط من «ج».
٤. «ج، م»: ببال.
٥. «ك»: خلق.
٦. «م»: ـ المتواترة.
٧. الذّاريات: ٥٦.
٨. «ك»: التبادر.
٩. «م»: ـ أنّ.
١٠. «م»: الكلام.

ولقد أشار إلى الخصوصية التي ذكرناها صاحب الكشّاف بقوله فإن قلت: فهلّا قيل: تعبدون لأجل اعبدوا[١] أو[٢] اتّقوا لمكان[٣] يتّقون[٤] ليتجاوب طرفاً النظم[٥]، أي ليكون تعليلاً للعبادة المفهومة من صدر الكلام بنفسها فيفيد أنّها مطلوبة لذاتها كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٦] ويدلّ عليه قوله بُعَيد ذلك فإذا قال: ﴿ٱعْبُدُوا رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾ للاستيلاء على أقصى غايات العبادة إلى آخره.

وما توهّمه الفاضل التفتازاني من أنّ ليس مراده بقوله ليتجاوب طرفا النظم أن يكون تعليلاً للعبادة أو التقوى تحكم وما ذكر[٧] من أنّ دلالة قوله: ﴿خَلَقَكُمْ﴾ للاستيلاء إلى آخره[٨]، على ذلك وهم[٩]، وهم على وهم الظاهر أنّ قول صاحب الكشّاف هذا نصّ على أنّ «لعلّ» للتعليل وبمعنى «كي» ولو مجازاً، وما ذكره الفاضل المذكور من أنّه[١٠] بيان لحاصل المعنى لا حاصل له، وإنّما هو وهم على وهم على وهم[١١]، نعم قد أجاب صاحب الكشّاف عن السؤال المذكور المشير إلى ما ذكرنا من الخصوصية بقوله: قلت: ليست التقوى غير العبادة حتّى يؤدّي ذلك إلى تنافر النظم، وإنّما التقوى قصارى أمر العابد ومنتهى جهده فإذا قال: ﴿ٱعْبُدُوا رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾[١٢] للاستيلاء[١٣] على أقصى غايات العبادة كان أبعث على العبادة وأشدّ إلزاماً لها وأثبت لها في النفوس، ونحوه أن تقول لعبدك: احمل خريطة الكتب

---

١. «ك»: لأعبدوا.
٢. «هـ»: و.
٣. في المصدر: المكان.
٤. في المصدر: تتّقون.
٥. **الكشّاف** ١/ ٢٣٢.
٦. الذّاريات: ٥٦.
٧. «هـ»: ذكره.
٨. «هـ»: ـ إلى آخره.
٩. «م»: ـ وهم.
١٠. «هـ»: أنّ.
١١. «م، ك»: ـ على وهم.
١٢. البقرة: ٢٦.
١٣. «هـ»: الاستيلاء.

فما ملكتك[١] يميني إلّا لجرّ[٢] الأثقال، ولو قلت[٣]: لحمل خرائط الكتب لم يقع من نفسه ذلك الموقع[٤]، انتهى.

وإيراد المصنّف في الحقيقة راجع إلى هذا الجواب، وملخّصه كما أشرنا إليه أنّه لم يثبت في اللغة أن يترك العلّة المفهومة من أحد طرفي الكلام ويجعل غيره تعليلاً له، وما ذكره من أنّ التقوى ليست غير العبادة إن أراد به أنّه[٥] لا مغايرة بينهما أصلاً فهو ظاهر البطلان؛ لظهور تغايرهما بالعموم والخصوص، وإن أراد أنّه ليس مبايناً له[٦] في الصدق فلا يجدي نفعاً، وأمّا ما ذكره من المثال فمع أنّه مصنوع لا عبرة به مدفوع[٧]، بأن جعله نظيراً[٨] لما نحن فيه من الآية منظور فيه؛ إذ المفهوم من صدر الآية هو الأمر العامّ والمذكورة بعده هو الخاصّ؛ بخلاف المثال المذكور فلا يلزم من ثبوته في اللغة فرضاً ثبوت[٩] ذلك فيه.

هذا وينبّه على ما ذكرناه في حلّ[١٠] كلام المصنّف أنّه لو كان مراده بيان مثل ما ذكره صاحب الكشّاف في هذا المقام من أنّ استعمال «لعلّ» بمعنى «كي» مجاز لكان الظاهر بالنظر إلى ما هو بصدده من الاختصار أن يقول: وقيل: تعليل للخلق وبمعنى «كي» مجازاً ولم يحتجّ إلى الحكم بالضعف وإثباته، فتدبّر.

ثمّ هاهنا محاكمة وهو أنّه إن أراد الفاضل التفتازاني بما ذكره من نفي انفهام التعليل من كلام الكشّاف مجرّد حلّ[١١] كلامه من غير ضرورة دعته إلى تعيين أحد

---

١. «ك»: ملّكت.
٢. «ج»: جرّ. وفي «ك»: لمجرّد.
٣. «ل»: ولو قال.
٤. **الكشّاف** ١/ ٢٣٢ ـ ٢٣٣.
٥. «ل»: أن.
٦. «ل»: بائناً.
٧. «ج، ك»: مرفوع.
٨. «ج، هـ»: نظراً.
٩. «ج، ل»: بعد ثبوت، وفي «ع» عليها شطب.
١٠. «ك»: حمل.
١١. «ك»: بمجرّد حمل.

احتمالي[١] كلامه دون الآخر فيتوجّه عليه[٢] ما ذكرنا من أنّ ما ذكره تحكّم أو توهّم، لكن يمكن أن يكون مراده أنّ القول بالتعليل على ما نقله القاضي ممّا لم يذكره صاحب الكشّاف ولا دلالة لمنطوق كلامه على[٣] ذلك حتّى يعترض عليه بأنّه ضعيف لم يثبت في اللغة، وإنّما فهم ذلك من إيماء كلامه، وكون ذلك مراداً لصاحب الكشّاف ممنوع؛ لاحتمال أن يكون إيماء إلى معنى آخر هو كذا وكذا، وحينئذ يكون كلام[٤] الفاضل التفتازاني موجّهاً لكلام صاحب الكشاف بوجه لا يتوجّه عليه اعتراض المصنّف.

ويكفيه في مقام التوجيه حمل كلام[٥] الكشّاف على احتمال آخر يكون[٦] مفهوماً من كلامه أيضاً ولو كان مرجوحاً، ولقد ظهر بهذا إشعار كلام الفاضل التفتازاني بأنّه لو ثبت القول بكون «لعلّ» في الآية للتعليل يتوجّه عليه إيراد المصنّف في هذا المقام وهو مؤيّد لما قدّمناه، ولعلّه إنّما لم يصرّح هذا الفاضل بأنّ ما فهمه القاضي من كلام الكشّاف وهم، بل قال[٧]: إنّ فهم التعليل من كلامه وهم سلوكاً لسبيل الاحتياط فإنّ ما اشتهر من أنّ تفسير القاضي مختصر الكشّاف وإن كان[٨] ظاهراً في[٩] أنّه فهم هذا القول منه[١٠] إلّا أنّه يحتمل أنّه وجد ذلك في تفسير آخر، فلهذا لم يخاطب القاضي في مقام النقض والإبرام، والله أعلم بحقائق المرام.

[معنى العبادة في الآية]

قوله: والآية تدلّ على أنّ الطريق إلى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته [هو

---

١. «ك»: احتمالات.
٢. «ج، ك»: على.
٣. «م»: حتّى.
٤. «ل، ك، ع»: ـ كلام.
٥. «هـ»: ـ كلام. وفي «ك»: كلام صاحب.
٦. في «ك»: أن يكون.
٧. «ج»: ـ قال.
٨. في «ج» بدل «إن كان»: أنّه.
٩. «ك» زيادة: نفوسهم.
١٠. «هـ»: ـ منه.

النظر] إلى آخره.

هذا ظاهر إذا كانت العبادة بمعنى المعرفة كما فسّروه في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[١] أو كانت شاملة، وأمّا إذا كانت العبادة غير المعرفة على ما قاله المصنّف وصاحب الكشّاف فلا يدلّ ظاهراً إلّا على أنّ ظهور استحقاقه للعبادة بالنظر إلى صنعه والاستدلال بأفعاله، وأمّا دلالته على أنّ الطريق إلى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته هو[٢] النظر، ففيه[٣] نظر.

وأجاب الخطيب بأنّه إذا كان طريق ظهور استحقاقه للعبادة منحصراً في النظر في صنعه كان الطريق إلى معرفته تعالى أيضاً منحصراً فيه؛ إذ لو كان لمعرفته تعالى[٤] طريق آخر لكان هذا طريقاً إلى معرفة استحقاقه تعالى للعبادة أيضاً[٥]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر ظاهر لظهور توجّه المنع على كلتا الملازمتين:

أمّا الأُولى: فلأنّ طريق معرفة الأشياء لا ينحصر في النظر بل قد يكون بالإلهام وقد يكون بالرياضة والكشف وقد يكون بالتعليم[٦] من المعلّم[٧].

وأمّا الثانية: فلأنّها نظير أن يقال: إذا كان طريق معرفة مسائل علم الكلام هو الحجّة لكان هذا طريقاً إلى معرفة مبادئه التصورية أيضاً دون القول الشارح، وبطلانه أظهر من أن يخفى.

وقال المحشّي الفاضل: وجه دلالة الآية على المطلب الأوّل[٨] أنّه عيّن الربّ

---

١. الذّاريات: ٥٦.
٢. في «م» بدل «هو»: و.
٣. «م»: وفيه.
٤. «ج»: ـ تعالى.
٥. «ج»: ـ أيضاً.
٦. «ج، م»: بالعلم.
٧. «ج»: بالمعلّم.
٨. في المصدر بدل «وجه دلالة الآية على المطلب الأوّل»: وجه الدلالة الأُولى.

بمصنوعاته فعلم أنّ طريق معرفته معرفة الصنع، ووجه الثاني[١] أنّ المقصود الأمر بعبادة الربّ تعالى[٢] فلو لم يكن متوحّداً في هذه الصنائع لم يكن الأمر بعبادته[٣]، انتهى.

وأقول: فيه نظر، أمّا ما ذكره أوّلاً فلأنّ تعيين أمر بوصف وفعل وتقييده به لا يستلزم انحصار[٤] طريق معرفته فيه، وهل هذا إلّا نظير أن يقال: إنّ تقييد الإنسان بالضاحك أو[٥] الضارب يدلّ على انحصار طريق معرفته[٦] في أحدهما؟! وهو كما ترى. وأمّا ما ذكره ثانياً فلأنّه لو تمّ ما ذكره لزم أن لا يصحّ لمن كان شريك غيره في ملك عبد أن يأمر ذلك العبد المشترك بخدمته، وأن لا يكون ذلك أمراً حينئذ بخدمته لعدم كونه متوحّداً في مالكية ذلك العبد، وهو أيضاً كما ترى.

[تحقيق في وجوب إيصال الثواب وعدمه]

قوله: وإنّ العبد لا يستحقّ بعبادته ثواباً إلى آخره.

اختلفوا[٧] في وجوب إيصال الثواب، وقد أنكرته الأشاعرة وأبو القاسم البلخي

---

١. في المصدر: الثانية.
٢. «ل»: ـ تعالى.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٥٨.
٤. في هامش «ع»: كما هو المطلوب فإنّ العبادة ... على أداة الحصر لكنّه مراد ....
٥. «ج»: و.
٦. من «فيه وهل هذا» إلى هنا سقط من «م».
٧. في هامش «ع، م، ه»: إنّما قيّد به لأنّ الشيخ أبا الفتح محمّد بن علي الكراجكي رحمه الله قد صرّح في كتابه الموسوم **بكنز الفوائد** [١٠٠] بخلاف ذلك حيث قال بعد تمهيد بعض المقدّمات: فيعلم بهذا تقصير العباد عن مكافاة نعم الله تعالى عليهم ولو بذلوا في الشكر والطاعات [غاية] المستطاع وأنّه حصل ثوابهم في الآخرة تفضّلاً من الله تعالى عليهم وإحساناً عليهم [المصدر: إليهم]، وإنّما سمّيناه استحقاقاً في بعض الكلام لأنّه وعد به على الطاعات وهو الموجب له على نفسه بصادق وعده وإن لم يتناول شرط الاستحقاق على الأعمال وهذا خلاف ما ذهب إليه المعتزلة إلّا أبو القاسم البلخي فإنّه يوافق في هذا المقال وقد تناصرت به مع قيام الأدلّة [العقلية] عليه الأخبار، انتهى كلامه «١٢ منه رحمه الله».

من المعتزلة، وأثبته جمهور الإمامية في المشهور وباقي المعتزلة[١]؛ احتجّ المثبتون بالعقل والنقل؛ أمّا الأوّل فلأنّ الله تعالى كلّف[٢] بالتكاليف الشاقة كالصلاة والصوم والحجّ والجهاد مع قدرته على أن لا يجعلها[٣] شاقة عليه؛ فلابدّ أن يكون ذلك لغرض لاستحالة العبث عليه وذلك الغرض لا جائز أن يعود إلى غير المكلّف إذ لو عاد إلى غير المكلّف فإمّا أن يعود إلى الله فيلزم الإمكان تعالى الله عن ذلك أو إلى غيره تعالى فيلزم الظلم فتعين أن يعود[٤] إلينا وذلك الغرض إمّا حصول نفع أو دفع ضرّ.

والثاني باطل؛ لأنّ دفع الضرّ عنّا حاصل بإبقائنا على العدم فتعيّن الأوّل، وذلك النفع إمّا أن يكون سابقاً على التكليف أو مرتّباً عليه، والأوّل باطل؛ لأنّ التكليف بأفعال شاقة لأجل نعم سابقة مستقبح عقلاً وعرفاً، ألا ترى أنّ أحدنا لو أعطى أحداً بدرة ثمّ كلّفه بتكاليف شاقّة[٥] بسبب ذلك الإعطاء لذمّه الناس؛ فتعيّن الثاني، وهو أن يكون لأجل منفعة لاحقة فيكون تحصيل ذلك واجباً عليه.

وأمّا المنقول فلقوله تعالى في[٦] وعد[٧] أهل الجنّة ﴿**جَزَآءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[٨] فإنّه يدلّ على أنّ المكلّف بسبب عمله الصالح يستحقّ الثواب لدلالة لفظ الجزاء وباء السببية عليه، والجواب عن ذلك بأنّ مبناه على أنّ أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض وقد منعناه، مندفع بأنّا قد أثبتناه[٩] آنفاً وسنفصّل الكلام فيه لاحقاً، وقد

---

١. انظر: **تفسير الرازي** ١/٢٢٦ و٣/٢٩ و٥/٢٢١؛ **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ١٠٤ ـ ١٠٥.
٢. «ك»: كلّف العباد.
٣. «ج»: أن يجعلها.
٤. من «إلى الله فيلزم الإمكان» إلى هنا سقط من «ل».
٥. من «لأجل نعم سابقة» إلى هنا سقط من «م».
٦. «ه»: ـ في.
٧. «ك»: وعده.
٨. السجدة: ١٧.
٩. «م، ه»: أثبتنا.

ذهب إليه أكثر محقّقي أهل السنّة[١]، وذكره المحشّي الرومي[٢] في هـذا المـقام، وبقولهم لو سلّمنا تعليل أفعاله فلا نسلّم قبح التكليف للنعم السابقة وإنّما يـقبح لو كانت قليلة، أمّا على تقدير الكثرة فلا نسلّم القبح، مجاب[٣] بأنّ القلّة والكثرة إنّما هي بالنظر إلى المُعطَى لا إلى المعطِي، والنعم على العبد وإن عظمت فهي بالنظر إلى بحر كرمه وخزائن جوده أقلّ من القليل، وإلزامهم بقولنا: بإيجاب الشكـر والنـظر بسبب النعم السابقة معارض بأنّه يلزم على هذا أن يكون الغرض راجعاً إليه تعالى وهو ممتنع إجماعاً.

واحتجّ المنكرون بوجوه:

الأوّل: أنّ طاعات العبد وإن كثرت لا تفي بشكر ما أنعم الله عليه فكيف يتصوّر استحقاقاً عليها؟ وهو مدفوع[٤] بأنّا لا نسلّم أنّ الطاعات شكر للمنعم فإنّ العقلاء يستقبحون الإحسان إلى الغير لتكليفه الشكر كما قال[٥] المحقّق الطوسي ﴿قدّس سرّه﴾ فـي التجريد: وإيجاب المشقّة في شكر المنعم قبيح[٦]، وما قيل من أنّ قبح الإحسان[٧] لتكليف[٨] الشكر ووجوب الشكر[٩] على الإحسان لا يوجب كون الإحسان لأجله حتّى يقبح؛ مردود بأنّا لا ندّعي ذلك، بل ندّعي[١٠] أنّ الإحسان وإيجاب الشكر عليه قبيح سواء كان الإحسان لأجل التكليف أم لا.

والثاني: أنّه لو وجب الثواب بطريق الاستحقاق وترتّب المسبّب على السبب لزم

---

١. «ك»: مذهب أهل السنّة.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: حيث قال: وأمّا قوله: كما قال تعالى إلى آخره فردّ لما ذهب إليه بعض أهل السنّة من نفي تعليل أفعاله تعالى بالأغراض مطلقاً فإنّه مخالف لكثير من النصوص، انتهى «١٢ منه رحمه الله».

٣. «ك»: ويمكن أن يجاب.

٤. «ج»: مرفوع.

٥. «هـ»: قاله.

٦. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ٤٥٢.

٧. «م، هـ»: الإنسان.

٨. «ج، هـ»: تكليف.

٩. «م، هـ»: ـ ووجوب الشكر.

١٠. «ل، هـ»: ـ ذلك بل ندّعي.

أن يثاب من واظب طول عمره على الطاعات وارتد نعوذ بالله في آخر الحياة ضرورة تحقّق الاستحقاق؛ واللازم باطل فالملزوم مثله؛ ويجاب عنه بأنّا لا نسلّم الملازمة قوله ضرورة تحقّق الاستحقاق[١]، قلنا: ممتنع وإنّما يتحقّق الاستحقاق[٢] لو لم يحبط الطاعات بالارتداد وهو ممنوع، فإنّه[٣] لا نزاع لأحد في إحباط الطاعات بالكفر.

والثالث والرابع: أداء الواجب لا يكون علّة لاستحقاق شيء آخر عليه، والمكلّف إنّما يقوم بما يجب عليه من أداء حقوق الله التي لا يحصى[٤]، وأيضاً أنّ صدور الفعل من العبد[٥] يتوقّف على الداعي والقدرة والجميع من الله فلا يستحقّ الثواب.

وأُجيب عن الأوّل بعد تسليم كون أداء الواجب لا يقتضي الاستحقاق بل لا بدّ فيه من فائدة تعود إلى المكلّف في الآجل كما بيّناه نعم لا يليق من المنعم عليه أن يخالف المنعم فيما يأمره وينهاه عنه، أمّا أنّ الإنعام السابق لا يوجب أجراً على العمل فهو محلّ النزاع، وعن الثاني إنّا بيّنا أنّ العبد مستقل بفعله ففعله لا يكون فعل الله ولو كان كذلك لما استحقّ العقاب على المعاصي.

هذا وقد زاد المصنّف هاهنا نغمةً في طنبور تلك الشبهات واستدلّ بالآية[٦] المذكورة ولا دلالة لها على مقصوده؛ كما ذكره المحشّي الفاضل حيث قال: وفي التنبيه على أنّ العبد لا يستحقّ لها[٧] ثواباً نظر لأنّه جعل العبادة معلّلة بالربوبية، والربوبية يعمّ ربوبية الدنيا والآخرة، والعبادة لربوبية الدنيا للشكر ولربوبية الآخرة ليستحقّ[٨]؛ فيفيد النظم أنّ العبادة يوجب[٩] تربية الآخرة[١٠]، انتهى.

---

١. من «واللازم باطل» إلى هنا سقط من «ل».

٢. «م»: ـ الاستحقاق.

٣. «ك»: لأنّه.

٤. «هـ»: لا تحصى.

٥. «م، هـ»: العبيد.

٦. «هـ»: واستدلال المذكورة.

٧. في المصدر: بها.

٨. في المصدر: لتحقّق. وفي «ك» زيادة: الثواب.

وهو وإن كان مشتملاً على بعض المقدّمات التي لا يرتضيها[١] الإمامية والمعتزلة؛ لكن يمكنهم[٢] إلزام الخصم المعتقد لها بها؛ فافهم.

قوله: [فإنّها لمّا وجبت عليه شكراً] لمّا عدّده عليه من النعم السابقة.

الظاهر أنّ المراد من النعم السابقة أُصول النعم وهي على ما ذكره العلّامة الرازي في حاشية الكشّاف خمس: خلق الحيّ وخلق حياته وخلق شهوته وتمكينه[٣] من المشتهي وإكمال العقل الذي به يميّز بين الحسن والقبح.

قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً ...﴾ (٢٢)

[ما أفاد السيّد المرتضى في تفسير الآية]

قال السيّد الشريف المرتضى قدّس الله روحه في كتابه الموسوم بغرر الفوائد ودرر القلائد: إن سأل سائل فقال: ما تأويل هذه الآية وما الذي أنبت[٤] لهم العلم بذلك[٥] وكيف يطابق وصفهم هاهنا بالعلم لوصفهم بالجهل لقوله[٦] تعالى: ﴿**قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ**﴾[٧].

الجواب قلنا: هذه الآية معناه[٨] متعلّق بما قبلها لأنّه تعالى[٩] أمرهم بعبادته والاعتراف بنعمته، ثمّ عدّد عليهم صنوف نعمه التي ليست إلّا من جهته ليستدلّوا[١٠] على وجوب عبادته، وإنّ العبادة إنّما يجب[١١] لأجل النعم المخصوصة فقال تعالى:

---

٩. في المصدر: توجب.

١٠. **حاشية عصام**، ٥٨.

١. «ك»: لا ترتضيها.

٢. «ل»: لا يمكنهم.

٣. «ج»: يمكّنه.

٤. في المصدر و«ك»: أثبت.

٥. في المصدر: به.

٦. في المصدر: في قوله.

٧. الزّمر: ٦٤.

٨. في المصدر: معناها.

٩. «هـ»: ـ تعالى.

١٠. «ك»: جهة أن يستدلّوا.

١١. في المصدر: تجب.

﴿**يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا**﴾[١] إلى آخر الآية، ونبّه في آخره[٢] على وجوب توحيده والإخلاص له وأن لا يشرك به شيء بقوله: ﴿**فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾[٣]، ومعنى قوله: ﴿**وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا**﴾ أي يمكّن أن تستقرّوا[٤] عليها و[٥]تفرشوها وتتصرّفوا[٦] فيها، وذلك لا يمكن إلّا بأن يكون[٧] مبسوطة ساكنة دائمة السكون، وقد استدلّ أبو علي بذلك وبقوله: ﴿**جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا**﴾ على بطلان ما يقوله المنجّمون من أنّ الأرض كرية الشكل، و[٨]هذا القدر لا يدلّ[٩] على بطلان ما ذكر[١٠]؛ لأنّه يكفي في النعمة علينا أن يكون فيها بسائط ومواضع مسطوحة[١١] يمكن التصرّف عليها وليس يجب أن يكون جميعها كذلك، ومعلوم ضرورة أنّ جميع الأرض ليس مسطوحاً مبسوطاً[١٢] وإن كان مواضع التصرّف منها بهذه الصفة، والمنجّمون لا يدفعون أن يكون في الأرض بسائط وسطوح يتصرّف عليها ويستقرّ فيها، وإنّما يذهبون إلى أنّ لجملتها[١٣] شكل الكرة؛ وليس له أن يقول قوله: ﴿**جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا**﴾ يقتضي الإشارة إلى جميع الأرض وجملتها لا إلى مواضع منها؛ لأنّ ذلك تدفعه الضرورة من حيث إنّا نعلم بالمشاهدة أنّ فيها ما ليس ببساط ولا فراش[١٤]، ولا شبهة في أنّ جعله[١٥] السماء على ما هي عليه من الصفة ممّا له تعلّق بمنافعنا ومصالحنا، وكذلك إنزاله

---

١. البقرة: ٢١ ـ ٢٢.
٢. في المصدر: آخرها.
٣. البقرة: ٢٢.
٤. «م»: أن يستصرّوا.
٥. «ك»: أو.
٦. «م»: وتتفرّقوا. وفي «ك»: تعرفوا.
٧. في المصدر: تكون.
٨. «م»: ـ و.
٩. في المصدر: لا يدرك.
١٠. في المصدر: ـ على بطلان ما ذكر.
١١. «هـ»: سطوحة.
١٢. «هـ»: ـ مبسوطاً.
١٣. في المصدر: بجملتها.
١٤. «هـ»: ولا فراشاً.
١٥. «هـ»: جملة.

منها الماء الذي هو المطر الذي تظهر به الثمرات فينفع[١] بنباتها[٢] والاغتذاء بها.

وأمّا قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ فالندّ هو المثل والعدل، قال حسّان شعر[٣]:

اتّهجوه ولست[٤] له بندّ فشرّكما لخيركما الفداء

وأمّا قوله: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ فيحتمل وجوهاً:

أوّلها: أن يريد أنّكم تعلمون أنّ الأنداد التي هي الأصنام وما جرى مجراها التي تعبدونها من دون الله[٥] لم تنعم عليكم بتلك[٦] النعمة أنّ الأنداد التي هي الأصنام لم تنعم عليكم بتلك النعم[٧] التي عدّوها[٨] ولا بأمثالها وأنّها لا تضرّ ولا تنفع ولا تسمع ولا تبصر، ومعلوم أنّ المشركين الذين كانوا يعبدون الأصنام ما كانوا يدّعون[٩] ولا يعتقدون أنّ الأصنام خلقت السماء والأرض من دون الله ولا معه تعالى، فالوصف لهم هنا[١٠] بالعلم لتأكيد الحجّة عليهم ويصحّ لزومها لهم؛ لأنّهم مع العلم[١١] بما ذكرناه يكون[١٢] أضيق عذراً.

والوجه الثاني: أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ أي تعقلون وتميّزون [وتعلمون ما تقولون] وتفعلون وتأتون وتذرون؛ لأنّ من كان بهذه الصفة فقد استوفى في[١٣] شروط التكليف ولزمته[١٤] الحجّة وضاق عذره في التخلّف عن

---

١. في المصدر و«م»: فتنفع. ٢. في المصدر: بنيلها.

٣. «م»: قوله. ٤. «م، هـ»: وليست.

٥. لم ترد «وما جرى ـ إلى ـ دون الله» في «م». ٦. في المصدر: بهذه النعم.

٧. لم ترد «أنّ الأنداد ـ إلى ـ بتلك النعم» في «م، هـ» والمصدر.

٨. في المصدر و«ل»: عدّدها.

٩. لم ترد «ومعلوم أنّ المشركين ـ إلى ـ ما كانوا يدّعون» في المصدر.

١٠. «م»: منها، في المصدر و«هـ»: هاهنا. ١١. في المصدر: من العلم.

١٢. في المصدر: يكونون. ١٣. في المصدر: ـ في.

١٤. «ك»: لزمه.

النظر وإصابة الحقّ، ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا ٱلْأَلْبَابِ﴾[١] و﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُا﴾[٢].

والوجه الثالث: تأوّله[٣] بعض المفسّرين كمجاهد وغيره أنّ المراد بذلك أهل الكتابين التوراة والإنجيل خاصّة ومعنى ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ أي إنّكم تعلمون أنّه إله واحد في الكتابين[٤] فعلى الوجهين الأوّلين لا تنافي بين هذه الآية وبين قوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَاهِلُونَ﴾[٥] لأنّ علمهم تعلّق بشيء وجهلهم بغيره وعلى الوجه الثالث إذا جعل[٦] الآية التي [سألنا عنها مختصّة بأهل الكتاب أمكن أن تجعل الآية التي] وصفوها فيها بالجهل تتناول[٧] غير هؤلاء ممّن لم يكن ذا كتاب يتّحد[٨] فيه بيان التوحيد وكلّ هذا واضح بحمد الله ومنّه[٩].

[معنى ﴿جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَاشًا﴾]

قوله: ومعنى جعلها فراشاً إن جعل بعض جوانبها بارزاً عن الماء إلى آخره.

إشارة إلى الجواب عن استدلال أبي علي الجبائي بهذه الآية وبقوله تعالى: ﴿بِسَاطًا﴾[١٠] في آية أُخرى على بطلان ما يقوله علماء[١١] الهيئة والنجوم من أنّ الأرض كروية الشكل، والجواب هو الذي أفاده السيّد الأجلّ المرتضى علم الهدى[١٢] قدّس سرّه وقد مرّ في الحاشية[١٣] السابقة فتذكر.

---

١. الرّعد: ١٩.
٢. فاطر: ٢٨.
٣. في المصدر: ما قاله. وفي «ك»: تأوّل.
٤. في المصدر: في التوراة والإنجيل.
٥. الزّمر: ٦٤.
٦. في المصدر: جعلت.
٧. «م»: يتناول.
٨. في المصدر: يجد.
٩. **الأمالي** للشريف المرتضى ٤/٩٦ ـ ٩٩.
١٠. نوح: ١٩.
١١. «ج، م، ه»: العلماء.
١٢. **رسائل الشريف المرتضى** ٣/١٤١.
١٣. في هامش «ع، ه»: حيث قال: وهذا القدر لا يدلّ على بطلان ما ذكر؛ لأنّه يكفي في النعمة علينا، إلى آخره «١٢ منه».

قوله: و«جعل» من أفعال العامّة [يجيء على ثلاثة أوجه: بمعنى صار، وطفق فلا يتعدّى ... وبمعنى أوجد فيتعدّى إلى مفعول واحد].

أقول: المراد بكونه من الأفعال العامّة أنّه عامّ في الأفعال كلّها كما صرّح به الراغب في مفردات القرآن وبأنّه أعمّ أعمّيته من فعل وصنع[١] وسائر أخواتها[٢]، والقول[٣]: بأنّه أراد بعمومه كونه شاملاً للأوجه الثلاثة المذكورة أعني كونه بمعنى صار وبمعنى أوجد وبمعنى صيّر فمن ضيق العطن[٤]، وكذا ما ذكره الخطيب المحشّي من الاستدلال على ذلك بأنّ كلّ شيء ممكن لا يخلو عن جعل أمّا عند من يجعل المهيّات مجعولة بأنفسها فظاهر وأمّا عند غيرهم فباعتبار وجودها واتّصافها بالأوصاف فإنّ كلّاً منها يجعل الجاعل انتهى.

فإنّ تسمية ذلك عامّاً إنّما هو من أهل العرف العامّ وهم لم يتعقّلوا مبحث جعل المهيّات على الوجه الذي حقّقه أرباب الحكمة والكلام حتّى يتأتّى توجيه العموم في كلامهم بذلك فتدبّر.

قوله: ومعنى جعلها فراشاً إن جعل بعض جوانبها بارزاً عن الماء مع ما في طبعه من الإحاطة[٥].

قال المحشّي الفاضل: فاستعمال التصيير[٦] المقتضي لكون المصيّر منتقلاً من حال إلى حال آخر لتنزيل ما يقتضيه[٧] طبع الماء منزلة الموجود، و[٨]في حقّ[٩] كثير من المخاطبين لا يحتاج إلى هذا الاعتبار لأنّها كانت تحت الماء في طوفان نوح[١٠]، انتهى.

---

١. «ل، ك»: وضع.
٢. **مفردات ألفاظ القرآن**، ١٩٦.
٣. «ل»: وأمّا القول.
٤. «ج، ك، م»: الفطن.
٥. كرر هذه العبارة من قول البيضاوي.
٦. «ج، م، هـ»: التصير.
٧. «م»: يقيضه، «هـ»: يقضيه.
٨. «م»: ـ و.
٩. المصدر: ـ حقّ.
١٠. **حاشية عصام**، المخطوط، ٥٨.

وأقول: ليس في كلام المصنّف ما يشعر بإرادة التنزيل المذكور، بل الظاهر أنّ مراده أنّ الله تعالى جعل بعض جوانب الأرض بارزة عن الماء الذي كان محيطاً بها عند طوفان نوح[١]، ويكون ذكر اقتضاء الماء للإحاطة تقريراً للامتنان وبياناً لبلوغ إحسانه إليهم إلى حدّ منع الماء[٢] لأجلهم عن مقتضى طبعه وأمسكه عن العود إلى ما كان عليه حال الطوفان، وعلى هذا يكون كلام القاضي عين ما استحسنه هذا الفاضل لا غيره[٣].

وأمّا ما ذكره من أنّ في حقّ كثير من المخاطبين لا يحتاج إلى هذا الاعتبار؛ فإن أراد بالمخاطبين هؤلاء الذين كانوا قبل طوفان نوح والذين كانوا معه في السفينة فمسلّم أنّه لا وجه للتنزيل المذكور بالنظر إليهم؛ لكن يجوز أن يكون المخاطب في هذه الآية هم[٤] الموجودين حال نزول الآية فقط لا[٥] مع من قبلهم وهو ظاهر، ولعلّه توهّم من اعتبار المصنّف لتعميم الخطاب في الآية السابقة لمن قبلهم لزوم اعتباره في هذه الآية أيضاً، فأورد عليه بما ترى وذلك غير لازم، فكم من آية في القرآن العزيز يخاطب فيها فرقة غير الفرقة التي خوطب في الآية السابقة عليها كما وقع في آية التطهير فإنّها باتّفاق محقّقي المفسّرين في شأن آل الرسول عليهم السلام مع أنّ الخطاب في الآية السابقة عليها واللاحقة لها في الأزواج.

وإن أراد المخاطبين حال النزول فلا يظهر وجه عدم احتياج كثير منهم إلى هذا الاعتبار بل الظاهر استواء الكلّ فيه على تقدير اعتبار ذلك الاعتبار، وإن أراد معنى آخر فليبيّن حتّى ننظر[٦] في صحّته وفساده.

قوله: وخروج الثمار[٧] بمشية الله تعالى وقدرته ولكن جعل الماء الممزوج

---

١. «ك»: الطوفان.

٢. لم ترد «للإحاطة تقريراً ـ إلى ـ منع الماء» في «هـ».

٣. «ج»: لا غير.

٤. «ل»: ـ هم.

٥. في «ج» بدل «لا»: إلّا.

٦. «ج، ش، ك، هـ»: ينظر.

٧. «ل»: عادية.

[بالتراب سبباً في إخراجها] إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: جَعَلَ[١] أوّلاً سببية الماء لإخراج الثمرات عادية جرياً[٢] على مذهب أهل السنّة[٣] من إسناد جميع الأشياء إلى الله تعالى من غير مدخلية

١. «هـ»: جعلا. ٢. «ش»: ـ جرياً.

٣. في هامش «ع»: قال الإمام [الرازي]: هاهنا سؤالات: الأوّل هل تقولون إنّ الله هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء إليها لمجرّد [في المصدر: بمجرّد] العادة؟! أو يقولون: إنّ الله تعالى خالق في الماء طبيعة مؤثّرة وفي الأرض طبيعة قابلية فإذا اجتمعا جعل الأثر من تلك القوّة التي خلقها الله تعالى؟

والجواب لا شكّ على [كلا] القولين في أنّه [في المصدر: لا بدّ] من الصانع الحكيم، وأمّا التفصيل [فنقول]: لا شكّ أنّه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتدأ من غير هذه الوسائط لأنّ الثمرة لا معنى لها إلّا جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة، والجسم قابل لهذه الصفات، وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداءً لأنّ المصحّح للمقدورية إمّا الحدوث أو الإمكان أو هما، وعلى التقادير [المصدر: التقديرات] يلزم أن يكون الله تعالى قادراً على خلق هذه الأعراض في الجسم ابتداءً من دون هذه الوسائط، وممّا يؤكّد هذا الدليل القطعي [المصدر: العقلي] من الدلائل النقلية ما ورد في الخبر من أنّه [المصدر: بأنّه] تعالى يخترع نعيم أهل الجنّة للمثابين من غير هذه الوسائط، إلّا أنّا نقول: قدرته على خلقها ابتداءً لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثّرة والقابلة في الأجسام، وظاهر قول المتأخّرين من المتكلّمين إنكار ذلك، ولا بدّ فيه من دليل.

والسؤال الثاني: أنّه تعالى لمّا كان قادراً على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسائط فما الحكمة في خلقها بهذه الوسائط في هذه المدّة الطويلة؟

والجواب يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، ثمّ ذكروا من الحكم المفصّلة وجوهاً: أحدها: أنّه تعالى [إنّما] أجرى العادة بأن لا يفعل ذلك إلّا على ترتيب وتدريج؛ لأنّ المكلّفين إذا تحمّلوا [المصدر: تحلّوا] المشقّة في الحرث والغرس طلباً للثمرات وكدّوا أنفسهم في ذلك حالاً بعد حال علموا أنّهم لمّا احتاجوا إلى تحمّل هذه المشاقّ الدنيوية [المصدر: ـ الدنيوية] لطلب هذه المنافع الدنياوية [المصدر: الدنيوية] فلأن يتحمّلوا مشاقّ أقلّ عن المشاقّ الدنياوية [المصدر: الدنيوية] لطلب المنافع الأُخروية التي هي أعظم من المنافع الدنيوية كان أولى، وصار هذا كما قلنا أنّه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنّه المجرى [في المصدر: أجرى] عادية [في المصدر: عادته] بتوفيقه عليه؛ لأنّه إذا تحمّل مرارة الأدوية دفعاً لضرر المرض؛ فلأن يتحمّل مشاقّ التكليف دفعاً لضرر العقاب كان أولى.

وثانيها: أنّه تعالى لو خلقها دفعة واحدة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضروري باستنادها إلى القادر ⇦

لشيء[١] آخر.

وثانياً أشار إلى حمل الباء على السببية الحقيقية جرياً على مذهب غيرهم من المعتزلة والحكماء حيث قال: أو[٢] أبدع إلى آخره[٣].

لكن على كلّ تقدير لا يظهر قصر البيان على سببية الماء الممزوج بالتراب إذ المركّبات المتولّدة من العناصر مركّبة من العناصر الأربعة لا عن مجرّد الماء والتراب، ثمّ في كون القوّة القابلة مودعة في التراب محلّ نظر؛ لأنّها مودعة في الحبّ النابت[٤] لأنّه الذي ينبت ويخرج منه الثمرات، ثمّ لا يظهر قصر الفائض على[٥] الصور والكيفيات دون الكمّيات؛ على أنّ المتكلّمين لا يقولون بالصور إلّا أن يراد بالصور الأشكال[٦]، انتهى[٧].

[سبب إخراج الثمرات]

و[٨]أقول: أوّلاً:[٩] أنّ قوله وثانياً أشار إلى ما يوافق مذهب المعتزلة محلّ نظر كما سيأتي عن قريب فانتظر[١٠].

وثانياً: أن وجه قصر البيان فيما ذكر أنّ مراده بالماء والتراب ليس الماء والتراب

⇦ الحكيم وذلك كالمنافي للتكليف والابتلاء، أمّا لو خلقها بهذه الوسائط فحينئذ يفتقر المكلّف في إسنادها إلى القادر إلى نظر دقيق وفكر غامض فيستوجب الثواب ولهذا قيل: لولا الأسباب لما ارتاب مرتاب.

وثالثها: أنّه ربّما كان للملائك ولأهل الاستبصار عبر في ذلك وأفكار صائبة [**تفسير الرازي** ٢ / ١١٠ ـ ١١١]، انتهى «شيخي زاده».

١. «م»: بشيء.

٢. «ج»: و.

٣. «ش»: ـ إلى آخره.

٤. «ج»: الثابت، وفي «ش»: النبات.

٥. «ك»: في.

٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ٥٨.

٧. «م»: ـ انتهى.

٨. «م»: ـ و.

٩. في «ش» زيادة: وأقول: أوّلاً يراد بالصور الأشكال انتهى.

١٠. «هـ»: فانتظروا.

البسيطين الذين يتركّب منهما المركّبات الغير الصناعية كالحبّ فيما نحن فيه مثلاً بل المراد كما هو الظاهر الماء والتراب المخلوطين المحسوسين الذين ينبت فيهما الحبّ ونحوه ولا مدخل لباقي العناصر في ذلك، إن قلت: لحرارة الشمس ومداخلة الهواء أيضاً مدخل في الإنبات والنمو فالمحذور بحاله، قلت: مدخليتهما في أصل الإنبات والنموّ ممنوع؛ لما يرى من إنبات بعض النباتات في قعر الآبار والمغارات التي لا يصل إليها[١] حرارة الشمس ولا يدخلها الرياح بل قد يشاهد[٢] إنبات بعض النباتات تحت الأرض.

وثالثاً: أنّ مبنى إطلاق القابل على الأرض على متعارف العرف واللغة وقد اتّفق عرف اللغة العربية والفارسية على ذلك ينبّهك على ذلك قول[٣] شاعر العجم في بيان قابلية بعض الناس للإحسان إليه شعر:

تخم احسان را زمينى قابل است

ورابعاً: أنّ[٤] المراد بالصورة ما يشمل[٥] الكمّيات بقرينة مقابلته بالكيفيات وعدم استعمال المتكلّمين الصورة بالمعنى المصطلح عند الحكيم كما اعترف به هذا الفاضل.

قوله: أو أبدع[٦] في الماء قوّة فاعلة وفي الأرض قوّة قابلة.

فيه أنّه إن أراد أنّه أبدع في الماء قوّة فاعلة مؤثّرة في الحقيقة فهو خلاف مذهب أهل السنّة القائلين بأن لا مؤثّر إلّا الله تعالى وإن أراد أنّه يصحّ أن يقال أبدع فيه قوّة فاعلة[٧] لكن لا فعل ولا تأثير إلّا من الله تعالى فكيف يتولّد من اجتماعها أنواع الثمار.

---

١. «ج»: ـ لا يصل إليها.
٢. «م»: قد يشاهده.
٣. «هـ»: ـ قول.
٤. «م»: ـ أنّ.
٥. «ك»: ما يشتمل.
٦. في المصدر: أو أودع.
٧. «ج»: فاعلته، «ش، ك»: فاعلية.

وأُجيب بأنّ مراده أنّ العادة جارية بأن يتولّد عند[١] اجتماع القوّتين الثمار وإن لم يكن لهما تأثير ودخل.

وأقول: فيه نظر إذ على هذا يتّحد هذا التوجيه مع التوجيه الأوّل إذ يصير مآلهما إلى إجراء العادة فتدبّر وأيضاً يتوجّه أنّه لمّا لم يكن للقوّة المذكورة فعل ودخل في وجود الثمار فلم سمّي الفاعلة، والجواب عن الآخير بأنّه لمّا ظهر من الباري تعالى عند وجود هذه القوّة فعل[٢] سمّيت بالفاعل مجازاً وتوسّعاً لا يسمن[٣] ولا يغني من[٤] جوع إذ ليس الكلام في مجرّد التسمية بل نقول: لمّا لم يكن للقوّة الفاعلة تأثير فمن أين يعلم[٥] وجودها وما فائدة ابداعها فيه و[٦]هل هذا إلّا الرمي في الظلام.

[معنى السماء والثمرات]

قوله: فإنّ ما علاك سماء.

قال المحشّي الفاضل: لا يخفى أنّه يصحّ حينئذ أن يراد بالسماء المطر لأنّه ما علاك، ويجعل «من» للتبعيض فإنّ المنزل بعض المطر[٧]، انتهى.

وأقول: فيه نظر[٨] لأنّ قول المصنّف: ما علاك سماء، فيه اختصار لكلام أهل اللغة فقد قال في الصحاح: السماء كلّ ما علاك فأظلّك، ومنه قيل: لسقف البيت: سماء[٩]، انتهى.

و[١٠]قال الشيخ أبو الفتوح الرازي في تفسير هذه الآية: عرب هر چه سايه بر

---

١. «ج»: عن.
٢. «ل»: فعلي.
٣. «هـ»: ـ لا يسمن.
٤. «ش»: عن.
٥. «ل»: ـ يعلم.
٦. «هـ»: ـ و.
٧. **حاشية عصام**، المخطوط، ٥٨.
٨. «م»: ـ فيه نظر.
٩. **الصحاح** ٢٣٨٢/٦.
١٠. «م»: ـ و.

افكند از بالا آن را سما گويند، ولهذا[١] سقف خانه را سماء البيت گويند، و به پارسى نيز آسمانهٔ خانه گويند[٢]، انتهى.

نعم يطلق[٣] السماء أيضاً بدون ملاحظة اعتبار العلو على المطر كما صرّح به في الصحاح أيضاً حيث قال: والسماء: المطر، يقال: ما زلنا نطأ السماء حتّى آتيناكم، وقال الشاعر شعر:

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه[٤] وإن كانوا[٥] غضابا[٦]

انتهى.

فلو بنى الاحتمال المذكور على هذا الإطلاق لكان صواباً[٧].

قوله: [وإنّما ساغ الثمرات والموضع موضع الكثرة؛ لأنّه] أراد بالثمرات جماعة الثمرة إلى آخره.

يريد أن مفرد الثمرات الثمرة[٨] التي يريد بها الثمار في مثل هذا الموضع كالثمرات[٩] مشتملة على أفراد كلّ فرد منها ثمار؛ فإذن[١٠] يفيد الثمرات من الكثرة[١١] ما لا يفيد الثمار وإن كانت جمع قلّة، قال المحشّي الفاضل: لا يخفى أنّ أنواع الثمرة يقتضي[١٢] جمع الكثرة، وجعل الثمرة جماعة جماعة إنّما يناسب لجميع أفراد كلّ نوع وجعلها جماعة، أمّا جمع أنواع مختلفة تحت جماعة فلابدّ له من بيان[١٣] داع حتّى يكون مقبولاً[١٤]، انتهى.

---

١. في المصدر: ـ ولهذا.

٢. **روض الجنان وروح الجنان** ١/١٤٥.

٣. «م»: ـ يطلق.

٤. «هـ»: راعيناه، وفي «ش، ل»: وعيناه.

٥. «هـ»: كان.

٦. **الصحاح** ٦/٢٣٨٢.

٧. «ك»: أولى.

٨. «م»: ـ الثمرة.

٩. «ج، ك، م، هـ»: فالثمرات.

١٠. «ل، ك»: فإذ.

١١. «م»: ـ من الكثرة.

١٢. «م»: ـ يقتضي.

١٣. في هامش «ع»: يعني أنّ الأنواع المختلفة يقتضي جعل كلّ منها جماعة لا جمع جميعها تحت جماعة «١٢».

١٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ٥٩.

وأقول[١]: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ المصنّف قد[٢] استدلّ على ذلك موافقاً لصاحب الكشّاف باستعمال كلام[٣] العرب وكلام صاحب الكشّاف في[٤] أمثال ذلك[٥] حجّة خصوصاً على أمثال هذا المحشّي.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الفرق بين الجمعين بمناسبة الأوّل وعدم مناسبة الثاني واحتياج دعوى مناسبته[٦] إلى بيان ليكون مقبولاً بحكم ظاهر لا بدّ له من بيان ليكون مقبولاً فتدبّر.

[إعراب ﴿فَلَا تَجْعَلُوا ...﴾ ومعناه]

قوله: [﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اَنْدَادًا﴾ متعلّق بـ﴿اعبدوا﴾ على أنّه نهي معطوف عليه، أو نفي منصور بإضمار «أن» جواب له، أو بـ«لعلّ» على أن نصب ﴿تَجْعَلُوا﴾ نصب ﴿فَاَطَّلِعَ﴾ في قوله تعالى ﴿لَعَلّىٓ اَبْلُغُ اْلاَسْبَابَ * اَسْبَابَ السَّمٰوَاتِ فَاَطَّلِعَ﴾[٧] إلحاقاً لها بالأشياء الستّة] لاشتراكها في أنّها غير موجبة إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: فيه بحث وهو أنّ غير الموجب عند أرباب العربية هو النفي والنهي والاستفهام؛ لا غير، فكيف يشارك الستّة في[٨] كونها[٩] غير موجبة[١٠]؟

وأقول: هذا المبحث[١١] غير متوجّه؛ إذ لا مجال لحمل الموجب في كلام المصنّف هاهنا على مصطلح أهل العربية لأنّه جعل قوله غير الموجبة صفة للأشياء الستّة وهي ليست بكلام، والموجب بالمعنى الاصطلاحي إنّما يوصف به الكلام وهو

---

١. «م»: ـ أقول.
٢. «م»: ـ قد.
٣. يدلّ على هذا النظر في الكلام صاحب الكشّاف وإيراده للأمثلة بياناً لذلك.
٤. في «ه» بدل «في»: و.
٥. «ك»: هذا.
٦. «ك»: المناسبة.
٧. غافر: ٣٦ ـ ٣٧.
٨. في المصدر: من.
٩. «م»: لكونها.
١٠. **حاشية عصام**، المخطوط، ٥٩.
١١. «ج، م، ه»: البحث.

ظاهر، فصريح كلام المصنّف دليل على أنّه لم يرد بالموجبة ما هو مصطلح أرباب العربية وأنّ المراد بغير الموجبة[١] غير المثبتة فإنّ الأشياء الستّة لكونها أشياء لا يوجد فيها إثبات نسبة فلا وجه مع[٢] ذلك لإيراد السؤال المذكور، والجواب عنه بأنّه لم يرد بغير الموجب ما هو مصطلحهم بل أراد أنّها غير مثبتة.

ثمّ قال هذا المحشّي: بقي[٣] أنّ المصنّف حمل التقوى على [ما هو] منتهى درجات السالكين وهو التبرّي عمّا سوى الله تعالى وليس ينتجها[٤] عدم الجعل أنداداً كما يدلّ عليه قوله والمعنى أن تتّقوا لا تجعلوا له ندّاً[٥] بل عدم الجعل أنداداً حاصل قبل التقوى[٦]، انتهى.

وأقول: فيه نظر[٧]؛ لأنّ الشائع في كثير من أمثال عبارة المصنّف إرادة القصد كما قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾[٨] الآية[٩] فإنّ المراد ثمّة إذا أردتم القيام إلى الصلاة فافعلوا[١٠]؛ فكذا يراد[١١] هاهنا إن قصدتم التقوى فلا تجعلوا لله أنداداً ولا نسلّم أنّ عدم الجعل أنداداً[١٢] حاصل قبل قصد التقوى أيضاً وإن كان ذلك التقوى ما هو منتهى درجات السالكين.

[التوبيخ والتثريب في ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾]

قوله: [﴿**وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ حال من ضمير ﴿**فَلَا تَجْعَلُوا**﴾ ومفعول ﴿**تَعْلَمُونَ**﴾ مطروح ... أو منويّ وهو أنّها لا تماثله ولا تقدر على مثل ما يفعله ...] وعلى هذا

---

١. بغير العربية.
٢. «ه»: فحينئذ.
٣. في المصدر: نفى أنّه.
٤. في المصدر: نتيجتها.
٥. في المصدر: ـ كما يدلّ عليه قوله والمعنى أن تتقّوا لا تجعلوا له ندّاً.
٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ٥٩.
٧. «م»: ـ فيه نظر.
٨. المائدة: ٦.
٩. «ك» بدل الآية: وأيديكم.
١٠. «ك»: فاغسلوا.
١١. «م»: يرد.
١٢. من «عليه قوله: والمعنى» إلى هنا سقط من «ه».

فالمقصود منه التوبيخ والتثريب، لا تقييد الحكم وقصره عليه.

قال المحشّي الفاضل: ومن الفوائد الخاقانية العبيدية أنّه لا يحتمل القصر إذ لا يوجد من لا يعلم أنّه لا ندّ له كما سبق من أنّهم لم يعتقدوا له تعالى أنداداً قال الله تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ﴾[١] وغاية ما يتكلّف في دفعه أنّ المقصود[٢] لا يبتني[٣] نهي الشرك على العلم به، بل لو فرض من لا يعلم أنّه لا ندّ له يجب عليه[٤] الانتهاء عن الشرك إذ يكفي في وجوب التوحيد التمكّن من العلم[٥]، انتهى.

أقول: دفع ما ذكره خاقانه ظاهر من غير كلفة تكلّف؛ إذ قد دلّ كلام المصنّف بعيد ذلك على أنّ المخاطبين بما ذكرهم المتأمّلون في معرفة الإله وصفاته حيث قال: أي وحالكم أنّكم من أهل العلم والنظر وإصابة الرأي فلو تأمّلتم أدنى تأمّل اضطر عقلكم إلى إثبات موجد الممكنات إلى آخره.

فقد دلّ أيضاً على أنّ هاهنا من يتصوّر في شأنه أن لا يكون عالماً بعدم الندّ وهو من لم يتأمّل بعد في المقدّمات الموصلة إليه وحينئذ يحتمل القصر بالنسبة إليه أي إلى غير المتأمّل لكن قصر الحكم عليه غير مراد بل المراد التوبيخ والتثريب كما ذكره المصنّف[٦] فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِى رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا...﴾ (٢٣)]

[التحدّي بالقرآن وإبطال القول بالجبر]

قال القاضي عبد الجبّار هذا التحدّي يبطل القول بالجبر من وجوه:

---

١. لقمان: ٢٥؛ الزّمر: ٣٨؛ الزّخرف: ٩.
٢. «ك» زيادة: أنّه.
٣. في المصدر و«م»: لا ينتهي.
٤. «ك»: ـ عليه.
٥. **حاشية عصام**، ٦٠.
٦. «م»: ـ المصنّف.

أحدها: أنّه مبني على تقدير[١] مثله ممّن يصحّ الفعل[٢] منه، فمن ينفي[٣] كون العبد فاعلاً لم يمكنه إثبات التحدّي أصلاً وفي هذا إبطال الاستدلال بالمعجز.

وثانيها: أنّ تعذّره على قولهم يكون لفقد القدرة الموجبة ويستوي في ذلك ما يكون معجزاً وما لا يكون معجزاً، فلا يصحّ معنى التحدّي على قولهم.

وثالثها: أنّ ما يضاف إلى العبد فالله تعالى هو الخالق له فتحدّيه يؤول[٤] في التحقيق إلى أنّه متحدّ لنفسه وهو قادر على مثله من غير شكّ فيجب أن لا يثبت الإعجاز على هذا القول.

ورابعها: أن المعجز إنّما يدلّ بما فيه من نقض العادة، فإذا كان من قولهم: إنّ المعتاد أيضاً ليس بفعل العبد[٥] لم يثبت هذا الفرق فلا يصحّ الاستدلال بالمعجزة.

وخامسها: أنّ الرسول عليه‌السلام يحتجّ بأنّه تعالى خصّه بذلك تصديقاً له فيما ادّعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن[٦] داخلاً في الإعجاز، وعلى قولهم بالجبر لا يصحّ هذا الفرق؛ لأنّ المعتاد وغير المعتاد لا يكون إلّا من قبله.

وأجاب عنه فخر الدين الرازي في تفسيره[٧] الكبير بأنّ المطلوب من التحدّي أن يأتي الخصم بالمتحدّي به قصداً أو أن يقع ذلك منه اتّفاقاً، والثاني باطل لأنّ الاتّفاقيات لا يكون[٨] في وسعه فثبت الأوّل، وإذا كان كذلك ثبت أنّ إتيانه بالمتحدّي[٩] موقوف على أن يحصل في قلبه قصد إليه، فذاك القصد إن كان منه لزم التسلسل وهو محال، وإن كان من[١٠] الله تعالى فحينئذ يعود الجبر ويلزمه كلّ[١١] ما

---

١. في **تفسير الرازي** و«ك»: تعذّر.

٢. «ج، م، هـ»: العقل.

٣. «ج»: يبقى، «م»: ـ ينفي.

٤. «ج»: ـ يؤول، في **تفسير الرازي**: يعود.

٥. «ع، م، ش، ل»: ـ العبد.

٦. «ج»: ـ ذلك من قبله تعالى لم يكن.

٧. «م»: تفسير الكبير.

٨. في المصدر: لا تكون.

٩. «ج، م، هـ»: إثباته بالتحدّي.

١٠. «هـ»: «مع» بدل «من».

١١. «ل»: ـ كلّ.

أورده علينا فبطل كلّ ما قال[١]، انتهى.

وأقول: هذا كلّه مغلطة وتشكيك من الرازي كما هو دأبه في جميع تصانيفه، وذلك لأنّ لكلّ من الجبرية والقدرية في هذه المسألة مسالك عقلية ونقلية متعارضة مذكورة في الكتب الكلامية، وما استدلّ به قاضي المعتزلة من الآية الكريمة واحد من تلك الأدلّة النقلية، وحاصل ما أجاب به إمام أهل السنّة معارضة له بالدليل العقلي المشهور الدالّ في زعمهم على الجبر وهو أنّ العبد لو كان فاعلاً فإن لم يتمكّن من الترك لزم الجبر، وإن تمكّن[٢] فإن لم يفتقر الترجيح إلى مرجّح لزم ترجّح[٣] أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجّح[٤] وهو محال، وإن افتقر فذلك[٥] المرجّح إن وجب معه الفعل لزم الجبر وإلّا عاد البحث إليه فتسلسل؛ لكن هذه المعارضة معلومة لكلّ من اطّلع على تلك الأدلّة المتعارضة؛ فوظيفة هذا الإمام في هذا المقام أن يجيب بمنع دلالة الآية على المدّعي بارتكاب تأويل ونحوه، لا[٦] أن يجيب بأنّ لي دليلاً عقلياً يدلّ على خلاف مقتضاها؛ لأنّ ذلك معلوم لكلّ أحد من طرفي النزاع كما مرّ؛ كيف ولو اتّجه ذلك لكان للقاضي أو نائبه[٧] أن يقول للإمام: إنّ لي أدلّة عقلية ونقلية أُخرى يدلّ على خلاف ما دلّ عليه دليلك العقلي المذكور وحينئذ لا ينقطع المعارضة.

وبالجملة أنّ ما أتى به الإمام الرازي في هذا المقام في حكم المعارضة على المعارضة وهو غير مقبول في قانون المناظرة لما ذكرناه، وصرّحوا به في كتب الآداب على أنّ الدليل المذكور منقوض بفعل الباري تعالى، فإنّا نقول: إنّه تعالى إذا فعل فعلاً فإن لم يتمكّن من تركه لزم الجبر، وإن لا يكون الله تعالى مختاراً في أفعاله

---

١. **تفسير الرازي** ٢/ ١١٩ ـ ١٢٠.
٢. «ج»: يتمكّن، في «ش»: لم يمكن، وفي «ل»: يمكن.
٣. «م»: ترجيح.
٤. «ش، ل»: لا المرجّح.
٥. «م، ج، ه»: بذلك.
٦. في «م» بدل «لا أن يجيب»: إلّا أن يجيب.
٧. «ج»: بابيه.

بل يكون موجباً وهو كفر قد إلتزمه الفلاسفة، وإن تمكّن[١] من الترك كانت قدرته على الفعل والترك واحدة؛ فإذا أراد الفعل فإن لم يفتقر[٢] إلى مرجّح لزم ترجيح أحد الطرفين إلى[٣] الآخر لا لمرجّح وهو محال عندهم، وإن افتقر إلى مرجّح فذلك المرجّح إن وجب معه الفعل لزم الجبر فيكون الله تعالى موجباً، وإن لم يجب عاد البحث فيه؛ فما هو جوابهم عن الله هو[٤] جوابنا عن العبد.

والحلّ أن يقال: أوّلاً أنّه يجب[٥] معه الفعل قوله: يلزم الجبر، قلنا: لا نسلّم أنّ الفعل هاهنا يجب بقدرة العبد وإرادته، والجبر إنّما يلزم لو وجب لا بقدرته وإرادته، والحاصل أنّ[٦] غاية ما يقتضيه دليله أن يكون فعل العبد واجباً بالغير وهو لا ينافي كونه اختيارياً في نفسه وإن لا يكون كحركة الجماد وهو المراد، و[٧]توضيحه أنّ الله تعالى خلق العبد مختاراً في أفعاله لكن لمّا أراد[٨] أن يفعل باختياره فعل كذا لم يمكنه أن لا يفعله، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه ما كما يقوله الجبرية.

قال المحقّق الطوسي طيّب الله مشهده في رسالة الفصول: ما حاصله: إنّه لا يلزم من كون آلة فعل العبد من الله تعالى أن يكون الفعل منه، ولو كان كذلك لكان تفرّق الاتّصال الحاصل من النجّار بواسطة المنشار فعل الحدّاد لا النجّار، وذلك باطل بالضرورة، فيكون القول بأنّ الفعل الصادر من العبد بواسطة كون إرادته وقدرته من الله تعالى باطلاً بالضرورة، وغاية ما في الباب أن يتوهّم من كون القدرة والإرادة من الله الإيجاب من حيث إنّه يجب وجود الفعل عند وجودهما ويمتنع عند عدمهما، وأمّا الجبر فلا يتوهّم أصلاً.

---

١. «ل»: يمكّن، وفي «ش»: لم يمكن.
٢. «ج، م، هـ»: لم يفتقره.
٣. «ك»: على.
٤. «هـ»: فهو.
٥. «هـ»: أيجب.
٦. «م»: أنّه.
٧. «هـ»: ـ و.
٨. «هـ»: + و.

ودفع الإيجاب المتوهّم بأن يقول: إنّ كون[١] آلة فعل العبد من الله تعالى مسلّم لا نزاع فيه؛ إلّا أنّ فعل العبد تابع لداعيه وإرادته فيكون باختياره؛ لأنّا لا نريد بالاختيار إلّا هذا القدر أي كون الفعل مسبوقاً بالقصد والإرادة فلا يكون إيجاباً؛ لأنّ الإيجاب عبارة عن عدم تخلّف الفعل عن الفاعل بشرط أن لا يكون له قصد وداع وإرادة إلى صدور الفعل، كصدور الحرارة من النار والرطوبة من الماء، وليس فعل العبد كذلك لأنّه تابع لقصده وداعيته[٢]، وبعد ظهور كون فعله تابعاً لداعيته[٣] إن سمّوا المجبرة[٤] الفعل التابع للداعى إيجاباً لكون الآلات من الله تعالى كان منازعة في التسمية ولا منازعة فيها؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح بل لكلّ أحد أن يصطلح على ما يشاء حيث لا يخلّ بالمعنى.

وثانياً نقول: إنّه لا يجب الفعل مع ذلك المرجّح قوله يلزم ترجيح أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجّح، قلنا: نمنع تساويهما بل يكون الفعل أرجح مع ذلك المرجّح[٥] وإن لم ينته إلى حدّ الوجوب وترجيح الراجح ليس بمحال.

وقد أورد العلّامة الحلّي هذا المنع في النهاية حيث قال: سلّمنا لكن لم لا يكفي الرجحان المطلق من غير احتياج إلى رجحان مانع من النقيص[٦] فإنّ وقوع الممكن حينئذ جائز لخروجه عن حدّ التساوي الصرف، ولا يلزم الجبر وانتفاء القدرة[٧]، قال[٨] بعض مشاهير العصر: هذا الإيراد مجاب[٩] بنفي الأولوية كما حقّق في كتب الكلام.

---

١. «هـ»: كونه.

٢. «ج، م، هـ»: داعيه.

٣. «ج، ك، م، هـ»: لداعيه.

٤. «هـ»: لمجبرة.

٥. من «قوله يلزم ترجيح» إلى هنا سقط من «ج».

٦. «ج، ك، هـ، م»: النقيض.

٧. **نهاية المرام في علم الكلام** ١/١٥١ ـ ١٥٢ مع تصرّف.

٨. «ك»: وقال.

٩. «ج، م، هـ»: يجاب.

وأقول: ما حقّق في كتب الكلام هو[١] نفي الأولوية الذاتية بمعنى أن يترجّح وجود الممكن على عدمه من غير احتياج إلى فاعل[٢] موجود لئلّا ينسدّ باب إثبات الصانع تعالى ولا ينفي ذلك جواز أن يكون أمر مرجحاً للفاعل في اختيار الفعل على الترك بلا انتهاءه إلى حدّ الوجوب ولا يلزم منه انسداد باب إثبات الصانع وهو ظاهر.

وثالثاً بمنع استحالة ترجيح أحد الطرفين المتساويين على الآخر عن القادر لا لمرجّح فإنّ العلم القطعي حاصل، بأنّ الجائع إذا قدّم رغيفان متساويان إليه فإنّه يتناول أحدهما من غير أن ينتظر وجود مرجّح، والعطشان إذا وجد مائين متساويين فإنّه يتناول أحدهما ولا يموت عطشاً إلى أن يحصل له المرجّح، والهارب من السبع إذا اعترضه طريقان متساويان فإنّه يسلك أحدهما ولا ينتظر وجود مرجّح.

والأصل في ذلك أنّ القادر يفعل بواسطة القصد والاختيار ودعوى الداعي إلى الفعل، وهذا الداعي هو علم[٣] الفاعل أو[٤] ظنّه بأنّ ما يفعله خيراً ونافع فيه[٥] وهو يقصد الخير؛ فإذا تعدّد طريقه وتساوى الطريقان في حصوله فإنّه يسلك أحدهما من غير مرجّح؛ لأنّ مطلوبه يحصل لكلّ واحد من الطريقين، فالمراد هو القدر المشترك والخصوصيات لا مدخل لها في قصده، بل أيّها حصل حصل مقصوده، وقد أشار العلّامة الحلّي ﵀ في النهاية إلى الأصل المذكور حيث قال: سلّمنا عدم كفاية الرجحان المطلق في صدور الفعل لكن لم لا يترجّح الفعل باشتماله على المصلحة الحاصلة أو الراجحة في علم الفاعل أو ظنّه[٦].

وأورد عليه بعض المشاهير بأنّه يبقى الترديد بأنّه مع تلك المصلحة كان إمّا لازم

١. «ك»: وهو.
٢. «م»: الفاعل.
٣. «ج»: عالم.
٤. «ل»: و.
٥. «ش»: ـ فيه.
٦. انظر: **نهاية المرام** ١/ ١٥٠ ـ ١٥١.

الصدور أو لا، وعلى الأوّل يلزم الاضطرار وعلى الثاني يلزم الاحتياج إلى مرجّح آخر فيتسلسل[١] انتهى.

وأقول: فيه: إنّا نختار الشقّ الثاني وإنّما يلزم التسلسل لو كان المرجّح هو الإرادة ونحوه من الأُمور الاعتبارية النفس الأمرية، ولم لا يجوز أن يكون المرجّح ولو في بعض المراتب الأُمور الاعتبارية الصرفة التي لا يستحيل التسلسل فيها؟! وتفصيل الكلام وتحقيق المرام في هذا المقام موكول إلى رسالتنا الموسومة بحلّ العقال، والله الموفق في تصحيح العقائد والأعمال.

قوله: لمّا[٢] قرّر وحدانيته [تعالى وبيّن الطريق الموصول إلى العلم بها] إلى آخره.

الأنسب أن يقول: لمّا قرّر ربوبيته مكان قوله وحدانيته؛ إذ هي الباعث على بعث الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم وإثبات نبوّته ليبلغ أمر العبادة المترتّب[٣] على الربوبية إلى الناس لا وحدانيته كما لا يخفى، وقد دلّ كلام المصنّف قبل ذلك على مناسبة ما ذكرنا حيث قال: وبيانه أنّه رتّب الأمر بالعبادة على صفة الربوبية إشعاراً بأنّها العلّة لوجوبها فافهم.

[القرآن المعجز بفصاحته حجّة على نبوّة محمّد صلّى الله عليه وآله]

قوله: ذكر عقيبه ما هو حجّة على نبوّة محمّد عليه السلام وهو القرآن المعجز بفصاحته.

وعرّف ما يتعرّف به إعجازه ويتيقّن[٤] أنّه من عند الله كما يدّعيه، قيل: فيه مسامحة لأنّ إعجاز القرآن إنّما هو باعتبار ظهوره في يد النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم على طريق خرق العادة لا باعتبار فصاحته إنّما فصاحته لا فصاح كونه من عند الله كما ينبئ

---

١. في «ع، م، ش، ل»: فيتسس.

٢. «ج، م، هـ»: ما.

٣. «ج»: المرتّب.

٤. «م»: يتقن.

عنه الآية.

وأقول: في حكمه بالمسامحة مسامحة لظهور أن كون القرآن خارقاً للعادة ليس باعتبار مجرّد ظهوره ولا ظهوره[١] بأيّ عبارة[٢] كان بل باعتبار فصاحته أو[٣] غرابة أُسلوبه إلى غير ذلك من جهات إعجازه التي اختلفوا فيه، ولمّا كان القول بأنّ إعجاز القرآن لفصاحته[٤] هو القول المنصور المشهور[٥] بين الجمهور، وكان خارقية القرآن للعادة على هذا القول كونه في أعلى درجات الفصاحة والبلاغة.

قال المصنّف ما قال من غير مسامحة في المقال، ولو كان في هذه العبارة تسامحاً لكان جميع العبارات المذكورة في مقام اختلاف أرباب الكلام في جهة إعجاز القرآن مشتملاً على المسامحة، فلا يكون أوّل قارورة كسرت في الإسلام، هذا والظاهر أنّ الآية دليل على صورة القياس الاستثنائي المنتج برفع التالي المفهوم من الأمر التعجيزي، أو بتقديره في نظم القرآن كما في الاستدلال بقوله[٦] تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾[٧] على ما صرّح به القاضي في شرح أُصول ابن الحاجب، وتحريره: والله أعلم إن كنتم أيّها المخاطبون الذين في زمن النبي[٨] أو إلى انقراض العالم على ريب ممّا نزّلنا على عبدنا محمّد[٩] في أنّه من عندنا أو من عند محمّد[١٠] فأتوا بسورة من مثله؛ لأنّكم أبناء جنسه وأهل جلدته فما يجوز منه يجوز منكم وما يمتنع منكم يمتنع[١١] منه ولكنّكم[١٢] لا تأتون بها[١٣] ولا

١. «ج، ك، م، هـ»: ـ ولا ظهوره.
٢. «م، هـ»: اعتبار.
٣. «ك»: و.
٤. «ك»: للفصاحة.
٥. «ش»: المشتهر.
٦. «م»: في قوله.
٧. الأنبياء: ٢٢.
٨. «م، هـ»: صلى الله عليه وآله.
٩. «ش»: صلى الله عليه وآله.
١٠. «ش»: صلى الله عليه وآله.
١١. «ش، م»: تمنع.
١٢. «ج»: كذلكم.
١٣. «م»: ـ بها.

تقدرون[١] على إتيانها فهو أيضاً لا يقدر عليه لما مرّ، فإذا علمتم ذلك فقد تبيّن لكم أنّ القرآن ليس من عنده بل من عندنا إذ لا قائل بالفصل؛ لكنّا أظهرناه في يده لنثبّت به نبوّته على ما هو طريق الإثبات بالمعجزات.

ولا يخفى أنّ القياس المذكور قياس تمثيل قد استدلّ به على حال جزئي من حال[٢] جزئي آخر يجامع[٣] الجنسية وهو لا يفيد إلّا الظنّ كما تقرّر، وحينئذ يظهر ضعف يقين المصنّف حيث قال: ويتيقّن أنّه من عند الله كما يدّعيه، اللّهمّ إلّا أن يضمّ إلى ما تضمّنه الآية من الدليل أنّه لمّا أمر من خوطب بهذا الكلام من بلغاء العرب والعجم كافّة وعجزوا عن الإتيان بسورة من مثله مع كمالهم في البلاغة وتصلّبهم في أمر المعارضة علم أنّه خارج عن الطاقة البشرية؛ فتأمّل.

[تحقيق في معنى السورة وأقوال العلماء فيه]

قوله: والسورة الطائفة من القرآن المترجمة التي أقلّها ثلاث آيات.

اعلم أنّه لمّا لم يكن ما يميّز به سورة سائر الكتب السماوية معلوماً لهم أو[٤] لم يطّلعوا على ما يشمل الجميع ويميّزها كما أنّه ليس ما ذكر في تعريف سورة القرآن شاملاً للكلّ فإنّه ليس سورة الزبور مسمّاة[٥] باسم وإن كان سورة التّوبة مسمّاة باسم اقتصروا على تفسير قسم من السورة الاصطلاحية المهتمّ بشأنه وهي السورة من القرآن، ففسّره المصنّف موافقاً لصاحب الكشّاف بما ذكر و[٦] التقييد بقوله «من القرآن» يدلّ على أنّ المعرّف السورة القرآنية، والمراد بالمترجمة المسمّاة باسم كما أفاده سيّد المحقّقين ﷺ في حاشية الكشّاف[٧]، وبه خرج الآيات المتعدّدة والعَشر[٨]

---

١. «ج، ه»: لا يقدرون.
٢. «ج»: ـ جزئي من حال.
٣. «ج، ل، م»: بجامع.
٤. «م»: و.
٥. «ه»: سمّاه.
٦. «ه»: ـ ذكر و.
٧. **الحاشية على الكشّاف**، ٢٣٩.
٨. «ك»: كالعشر.

والجزء وغير ذلك.

وبما قرّرناه اندفع ما أورده الفاضل التفتازاني في شرح الشرح من أنّ السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآناً كان أو غيره بدليل سورة الإنجيل، ولهذا وصف في التعريف بقوله «من القرآن»[١]، وقد يجاب عنه بأنّ السورة غلبت في عرف المتشرّعة على بعض القرآن المترجم أوّله وآخره؛ توقيفاً من بين السور كالكتاب من بين الكتب على القرآن، ولهذا عرف صاحب الكشّاف[٢] بالطائفة من القرآن المترجمة التي أقلّها ثلاث آيات[٣].

وأمّا الاحتياج إلى الوصف بكونه من القرآن فليس لتميّز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان أنّ السورة من جنسه في البلاغة وعلوّ الطبقة كما في أفعل، وعلى تقدير تسليم أنّ السورة غلبت في عرف المتشرّعة على بعض القرآن فللمعرّف أن يقول: أردت بها غير هذا المعنى وهو المعنى العامّ المتناول لها ولغيرها، والقرينة عليه قولي منه؛ إذ لو كانت بالمعنى الآخر كان هذا القيد لم يحتجّ إليه في باب التعريف للاحتراز الذي هو المهمّ في التعريف الرسمي، وأمّا بيان أنّ السورة من جنس القرآن فليس فائدة يعتدّ بها في باب التعريف على ما لا يخفى، انتهى[٤].

والمحشّي الطيّبي جعل قوله «التي أقلّها ثلاث» من تتمّة تعريفه[٥] حيث اعترض على جامعيته باعتبار ذلك القيد، وقال: فإن قلت: تعريف السورة لا يصدق على السورة التي هي ثلاث آيات، قلت: لمّا اعتبر الأقلّية في التعريف علم أنّ المقصود منه تميز المعرّف باعتبار الإطلاق لا باعتبار التعيين؛ لأنّ الأقلّية والأكثرية إنّما يعرض لجزئياته باعتبار الأوّل لا الثاني، ولا بعد أن يكون القصد في التعريف تميّز

---

١. «هـ»: ـ من القرآن.
٢. «ج، م، هـ»: ـ صاحب الكشّاف.
٣. في «ج، م، هـ» بدل «المترجمة التي أقلّها ثلاث آيات»: إلى آخره. **الكشّاف** ١ / ٢٣٩.
٤. سقط من «ج، م، هـ»: كما في أفعل ... ما لا يخفى، انتهى.
٥. «م»: تعريف.

الجنس عن الجنس لا غير؛ انتهى.

وفي سؤاله إشعار بصدق التعريف مع هذا القيد بمعناه الظاهر على ما هو أكثر من ثلاث آيات لكنّه كما أُفيد محلّ تأمّل؛ لأنّه ليس بشيء من السور أقلّ هو ثلاث آيات إذ ليس لها إلّا الأجزاء، وأقلّ أجزائها حرف واحد، ولو أُريد أقلّ أجزائها المفيدة لكان كلمة حرفية، ولو أُريد أقلّ أجزائها المفيدة إفادة تامّة لكان كلاماً هو أقلّ أجزاء، ولو أُريد بالأجزاء الآيات لكان أقلّها آية أقصر من سائر آياتها، وصرّح بعدم صدقه على شيء من السور الفاضل التفتازاني على ما سنذكره، وكان مراد الطيّبي بهذا الجواب أنّ هذا التعريف يقصد به تمييز جنس السورة من حيث هو عن غيره مع قطع النظر عن الأفراد وتمييزه عن غيره فيكون تعريفاً للمهية من حيث هي عامّ لا باعتبار تحقّقها في ضمن الأفراد.

ولا يخفى ما فيه؛ إذ المعتبر في التعريف مساواة المعرّف[١] وهي يوجب[٢] صدقه على جميع أفراده، اللّهمّ إلّا أن يقال على رأي من يجوّز التعريف بالاخصّ: قد لا يكون المقصود من التعريف امتياز الأفراد، ولا يلاحظ فيه حالها وتمييزها، وإلّا لم يجوّزه[٣]، بل المعتبر حال المهية والعلم بها بوجه من الوجوه، وإن لم يكن بوجه يمتاز به أفرادها جميعاً ولا نفسها من حيث هي عن سائر المهيّات إذ تعريف الحيوان بأنّه ما يكون ناطقاً لا يوجب تمييزه عن سائر المهيّات؛ إذ لا يميّزه عن مهية الإنسان، وكذا لا يميّز جميعها[٤] جميع أفراده إذ هو لا يوجب العلم بأفراد الفرس وغيره فضلاً عن تمييزها[٥] فلو عرّف المهية من حيث هي بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه وإن كان مبايناً لها بالحمل المعتبر في المحصورات أي الحمل

---

١. «هـ»: العرف.

٢. في «هـ» بدل «وهي يوجب»: لوجب.

٣. في هامش «ع»: أي التعريف بالأخصّ «١٢».

٤. «ل»: جمعها. وفي «ك» زيادة: عن.

٥. «ك»: تميزها.

على ما صدقت عليه لكان جائزاً عنده[١]؛ لكن لم ينقل[٢] عن أحد جواز التعريف بالمباين بهذا الحمل خصوصاً في مقام يكون المهتم به تمييز[٣] أفراد المعرّف.

ولو قيل: يمكن[٤] أن يكون مراده أنّ المقصود من قوله التي إلى آخره، ما يكون نوعه بحيث يكون أقلّ أفرادها ذا ثلاث آيات فيكون التعريف مساوياً للمعرّف بهذا الحمل ويكون تعريفاً للمهية من حيث هي يطابق الأفراد ويصدق عليها فلا يلزم المباينة.

قلنا: الغرض من التعريف معرفة المعرّف به وتمييزه به[٥] من حيث الصدق على الأفراد ولا يحصل ذلك بمجرّد تصوّر الوجه الرسمي بل لا بدّ من الانتقال إلى المعرّف[٦] ولو كفى العلم بالوجه لكان العلم بالمعرّف عين العلم بالمعرّف لا مستلزماً له، وأيضاً لا بدّ من العلم بثبوته له وإلّا لم يحصل العلم بالمعرّف بهذا الوجه على رأي المتأخّرين للفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بالوجه، وعلى رأي المتقدّمين لأنّ العلم بوجه الشيء عندهم لا يوجب علماً بذي الوجه؛ إذ[٧] لم يعلم أنّ هذا وجهه ولذا[٨] حكموا بأنّ الحكم[٩] في[١٠] المحصورة على مفهوم الوصف العنواني ويسري منه إلى الأفراد، وممّا يدلّ على ذلك جواب أفلاطون وجواب الشيخ الرئيس عن شبهة ماتن[١١] في الاكتساب على ما في كتاب البرهان من منطق الشفاء، والشبهة أنّه على تقدير جهل المطلوب كيف يعلم إذا

١. في هامش «ع»: أي عند من جوّز التعريف بالأخصّ «١٢».

٢. في هامش «ع»: الظاهر أنّ هذا إيراد على قوله «اللّهمّ إلّا أن يقال» إلى آخره، تأمّل «١٢».

٣. «ك»: تميّز.

٤. «هـ»: ـ يمكن.

٥. «م، ك»: ـ به.

٦. من «ولا يحصل ذلك» إلى هنا سقط من «ج».

٧. «ك»: إذا.

٨. «هـ»: لهذا.

٩. «ش»: ـ بأنّ الحكم.

١٠. «م»: ـ في.

١١. «ك»: الماتن، وفي «ع»: مانن.

أصابه كمن يطلب آبقاً لا يعرفه فإذا وجده لم يعرفه؟ وجواب أفلاطون إلتـزام أنّ التعليم تذكّر[١]، وجواب الشيخ إنّا نعلم المطلوب أوّلاً بالتصوّر كما نعلم الآبق ونعلم ما يوصل إلى معرفته بالتصديق كما نعلم[٢] الطريق قبل مكان الأبق، فإذا أسـلكنا السبيل إلى الأبق فإذا انتهينا إليه عرفناه ولو كنّا لم نشاهده البتّة؛ ولكنّا تصوّرنا له علامة فكلّ من على[٣] تلك العلامة فهو الأبق؛ فوجدنا العلامة فيه علمنا أبقنا، هذا خلاصة كلامه.

ومنه يعلم أنّه لابدّ من العلم بأنّ هذا وجه له وصفته وإذا كان كذلك فنقول: العلم بهذا التعريف وثبوته للمعرّف موقوف على العلم بنوع المعرّف أي مهيّته، وبأن ليس له فرد يشتمل على أقلّ من ثلاث آيات فلابدّ أن يكون العلم بها بهذا الوجه حاصلاً قبل التعريف فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، ولو حمل على التعريف اللفظي لم يتوجّه عليه ما قلنا، لكن قوله «علم أنّ المقصود تميّز المعرّف»، وقوله ولا بعد إلى آخره يدلّان ظاهراً على أنّه حمله على الرسم، وكان الفاضل التفتازاني لمّا ذكرنا من عدم صدقه لم يجعل قوله «أقلّها ثلاث آيات»، من تتمّة التعريف كـما سـنتقل[٤] مـنه، وحينئذ يتوهّم النقض بآية الكرسي[٥].

ودفعه الفاضل التفتازاني حيث قال: ولا يرد آية الكرسي؛ لأنّه مجرّد إضافة لا تسمية، و[٦]قوله: التي[٧] أقلّها ثلاث آيات[٨] تنبيه على أنّ أقلّ ما يتألّف منه السورة ثلاث آيات، لا قيد في التعريف؛ إذ لا يصدق على شيء من السـور أنّـها طـائفة مترجمة أقلّها ثلاث آيات، وفيه تأمّل انتهى.

---

١. «هـ»: يذكّر.
٢. «هـ»: يعلم.
٣. «هـ»: علّ.
٤. «م، هـ»: ينقل.
٥. في هامش «ع»: وكذا آية المباهلة وآية العذاب «١٢».
٦. «هـ»: ـ و.
٧. «م»: ـ التي.
٨. لم ترد في «ج»: «من تتمّة التعريف» إلى «ثلاث آيات».

وكأنّه أراد بأنّه مجرّد إضافة أنّ الآية كانت مشتركة بينها وبين سائر[١] الآيات خُصّت بها بالإضافة، لا أنّها علم لها ولو نوقض حينئذ بالبسملة لدفع بأنّ المراد بالمترجمة[٢] ما ثبت من الشارع، وكونها[٣] منقولة من الشارع ممنوع، وكان وجه التأمّل أنّه يمكن أن يحمل قوله: «أقلّها ثلاث آيات»[٤] على أن لا يكون أقلّ منها، واستعمال مثل[٥] ذلك في مثل هذا المعنى كثير كما يقال: البعد بين الشيئين أقصر الخطوط الواصلة بينهما، ويراد به ما لا يكون بينهما أقصر منه، وإلّا لخرج البعد بين المركز والمحيط لاستواء جميع الخطوط الواصلة[٦] بينهما، ووجه صحّة الإرادة اللزوم[٧]، وحينئذ[٨] يتحقّق صدقه[٩] على جميع السور مع هذا القيد[١٠]، وكان هذا مراد سيّد المحقّقين قدّس سرّه الشريف حيث قال: وأراد بقوله أقلّها ثلاث آيات أنّ جنس تلك الطائفة المسمّاة بالسورة يتفاوت قلّة وكثرة في أفرادها وغاية قلّتها ثلاث آيات، وبهذا ينكشف المقصود زيادة انكشاف، فلا يرد أنّ هذا القيد يوجب أن لا يصدق التفسير على شيء من السور، وبه يعلم أيضاً أنّ تلك الآية[١١] على تقدير كونها مسمّاة بذلك الاسم[١٢] خارجة عن السور[١٣]، انتهى.

أقول: يرد النقض على هذا التعريف بالمعوّذتين فإنّ مجموعهما من حيث

---

١. «هـ»: ـ سائر. ٢. «م»: بالترجمة.
٣. في هامش «ع»: أي كون تسمية بسم الله الرحمن بالبسملة إلى آخره «١٢».
٤. في هامش «ع»: في تعريف السورة «١٢». ٥. «ك»: ـ مثل.
٦. «هـ»: ـ الواصلة.
٧. في هامش «ع»: أي لزوم مدلول العبارة الأُولى للثانية «١٢».
٨. في هامش «ع»: أي حين أُريد بأقلّها ما لا أقلّ منها «١٢».
٩. في هامش «ع»: أي صدق تعريف السورة «١٢».
١٠. في هامش «ع»: أي قوله «التي أقلّها ثلاث آيات» «١٢».
١١. في هامش «ع»: أي آية الكرسي «١٢». ١٢. في هامش «ع»: لا مركّباً إضافية «١٢».
١٣. **الحاشية على الكشّاف**، ٢٣٩.

المجموع طائفة من القرآن مسمّاة باسم هو المعوّذتين وليس أقلّ من ثلاث آيات، وإنّما قلنا: إنّ المعوّذتين[١] عَلَم لا صفة مثناة ولا عَلَم كذلك[٢]، بل هو كأبانين علم لحبلين من حيث المجموع لأنّه لو كان صفة أو علماً شتّى لورد استعمال المعوّذة في أحدهما وليس كذلك.

لا يقال صدق التعريف على فردين من المعرّف ليس نقضاً؛ إذ ليس هذا من صدق المعرّف على غير المعرّف.

لأنّا نقول: المعرّف[٣] يجب أن لا يصدق على ما[٤] لم يصدق عليه المعرّف من حيث لم يصدق عليه المعرّف ولا يصدق على مجموعهما من حيث المجموع[٥] أنّه سورة واحدة بل سورة كثيرة أي سورتان، فكذا يجب أن لا يصدق التعريف على مجموعهما من حيث أنّه فرد واحد ومجموع واحد بل من حيث أنّهما كثير منه، وذلك لئلّا يلزم كون التعريف أعمّ إذ المجموع من حيث الوحدة غير المجموع من[٦] حيث التعدّد، فإذا صدق التعريف على المجموع باعتبارين ولا يصدق المعرّف عليه إلّا باعتبار واحد لزم عموم المعرّف من المعرّف، ولو لم يكن هذا افتراق المعرّف لم يكن بين المفرد والمثنى والمجموع مباينة كلّية، ولا يمكن التفصّي بما مرّ في التسمية فإنّه اسم منقول من الشارع، ولو قيل في دفعه المراد بالمترجمة[٧] ما يكون مسمّاة باسم[٨] مفرد لكان تكلّفاً.

وأمّا تفسيرها بالبعض المترجم أوّله وآخره توقيفاً كما هو مذكور في شرح مختصر الأُصول؛ فلا يخفى ما فيه؛ فإنّه إن[٩] أراد بالمترجم ما بيّن أوّله وآخره

١. من «وليس أقلّ» إلى هنا سقط من «ج».
٢. «هـ»: لذلك.
٣. «ك» بدل «المعرّف»: كما.
٤. في «م» بدل «على ما»: عاماً.
٥. «ج»: والمجموع.
٦. «ج»: ـ غير المجموع من.
٧. «م»: بالترجمة.
٨. في هامش «ع»: كسورة البقرة وسورة ....
٩. «هـ»: ـ إن.

فيصدق التعريف على الآية إذ تعيين حدود الآية بالتوقيف على ما قالوا، وإن أراد ما بيّن أنّه من هاهنا[١] إلى هاهنا سورة فدوري.

وأجاب عنه الفاضل الأبهري: بأنّ المراد بالمترجم أوّله وآخره المبيّن أوّله بالتسمية وآخره[٢] بالانتهاء إلى التسمية أواخر القرآن فلا يرد النقض[٣] بالآية؛ انتهى.

وأقول: يتوجّه حينئذ النقض بسورة البراءة إلّا أن يقال: إنّه كان مبنياً على ذلك الوجه في اللوح المحفوظ وإنّما وقع في القرآن المنزل على خلافه لمانع مشهور مذكور في التفاسير فهو في حكم المبين بالبيان المذكور، وأجاب عنه أيضاً بعض مشاهير هذا الزمان بأنّا نمنع أنّ تسمية آية الكرسي ونحوها من الآيات بأساميها من الله سبحانه بل يجوز أن يكون من أهل الشرع كالنبي عليه السلام وغيره، بخلاف تسمية السورة بالأسامي المعهودة فإنّها من الشارع ولهذا يكتب في القرآن، وبالجملة من نقض التعريف بمثل آية الكرسي فعليه الدليل على أنّ التسمية وقعت من الله تعالى، وكذا من ادّعى أنّ تسمية السور بالأسامي ليست منه تعالى والمعرّف مانع مستظهر في المقامين، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّه بنى في جوابه هذا على حمل التوقيف المأخوذ في التعريف على ما يكون بإعلام الله تعالى لفظاً[٤] ابتداء لا معنى وبتوسّط[٥] النبي عليه السلام، والظاهر المتبادر منه عند المتشرّعة هو الأعم[٦] على أنّ للمعترض أن يقول:

---

١. «ش»: هنا.

٢. «م»: ـ المبيّن أوّله بالتسمية وآخره.

٣. «ج، ه»: النقص.

٤. «ل»: ـ لفظاً.

٥. في «ج، ك، م، ه» بدل «لفظاً ابتداء لا معنى وبتوسّط»: فقط دون.

٦. في هامش «ع»: يدلّ عليه ما ذكر في بحث توقيفية أسماء الله الحسنى من المواقف وشرحه «١٢». انظر: **المواقف** ٣/٣٠٦ و٣١٢؛ **شرح المواقف** ٨/٦٣.

من الرأس[١] أنّه إن أُريد بالتوقيف معناه الظاهر المتبادر كان تعريف السورة غير مانع كما عرفت وإن أُريد به ما خصّ بإعلام الله تعالى كان التعريف غير جامع لعدم صدقه على شيء من أفراد مفهوم السورة بهذا المعنى، والقول: بأنّ المعرّف ربّما[٢] عرّف من خارج أنّ السورة من أفراد ما تعلّق به أعلام[٣] الله تعالى فلا يلزم عدم صدق التعريف على شيء من قبيل أن يعرّف أحد الإنسان بالجسم النامي الحساس فقط مثلاً، ويدّعي جامعيته وصدقه على أفراد الإنسان لاعتقاده أنّ الحيوانات العجم المقصورين على الجسمية والنمو والحسّ إنسان أيضاً.

والحاصل أنّه لابدّ للمعرّف بيان الجامعية حينئذ ودونه خرط القتاد بل الظاهر أنّ كلّاً من أسامي السور والآيات ممّا علم من بيان النبي ﷺ والتفرقة يحكم[٤] وكتابة أسامي السور في القرآن لا يدفعه فيكون المنع في المقامين مكابرة، وقريب من هذا التفسير على توجيه الأبهري[٥] ما ذكر في تفسير[٦] النيشابوري من أنّ السورة اسم لآي جمعت وقرنت بعضها إلى بعض حتّى تمّت وكملت وبلغت في الطول المقدار الذي أراد الله تعالى، ثمّ فصّل بينها وبين سورة أُخرى بـ﴿**بسم الله الرحمن الرحيم**﴾، ولا يكون[٧] السورة إلّا معروف المبتدأ معلوم المنتهى[٨]، انتهى.

وفيه أنّه أن أراد بالمقدار الذي أراده الله تعالى المقدار الذي أراد الله تعالى أن يكون سورة فيكون دورياً مع أنّه يلزم ذلك[٩] من قوله وفصّل بينها وبين سورة أُخرى وأن أراد المقدار الذي أراد الله تعالى انتهاه فيصدق على ثلاث آيات وأكثر

---

١. في «ج، ك، م، هـ» بدل «من الرأس»: على تقدير تخصيص التوقيف بما ذكر، وفي «ع» عليه شطب.

٢. في «م» بدل «ربّما»: بما.

٣. «ج»: علّام.

٤. «هـ»: تحكم.

٥. «ج»: + و.

٦. «هـ»: تفسيره.

٧. في المصدر: لا تكون.

٨. «ش»: الانتهى. **تفسير النيشابوري** ١ / ٢٠ و٣٠.

٩. في هامش «ع»: أي الدور «١٢».

من أوّل سورة كثير الآيات وعلى ثلاث آيات وأكثر من آخرها إذ هي آي جمعت وقرنت بعضها إلى بعض حتّى بلغت في الطول المقدار الذي أراد الله تعالى ثمّ فصّل بينها وبين سورة أُخرى ببسم الله الرحمن الرحيم، وأيضاً ينتقض بمجموع الأنفال والتّوبة من حيث المجموع.

[تعريف السورة بعبارة أُخرى]

ويمكن أن يعرف السورة بأنّها الطائفة من القرآن التي مفتتحها فقط البسملة المستقلّة[١] أو البراءة ولا يفارقها تاليها إن كان في تلك الصفة[٢] فخرج عنه البسملة والبعض[٣] الأوّل من[٤] كلّ سورة لمفارقة[٥] التالي عنه في الافتتاح بالبسملة المستقلّة[٦]، وكذا بعض سورة النّمل من البسملة الوسطية إلى الآخر لعدم استقلال البسملة التي[٧] في أوّلها[٨]، وكذا مجموع سورتين من حيث المجموع لأنّه لا يصدق عليه[٩] أنّه في مفتتحها فقط البسملة المستقلّة أو البراءة ولا يخرج سورة الناس للشرط[١٠].

١. في هامش «ع»: احتراز عن البسملة المذكورة في سورة النّمل في قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النّمل: ٣٠] فإنّه جزء جملة لا جملة مستقلّة «١٢».

٢. في هامش «ع»: أي في الاتّصاف بأحد الأمرين المذكورين البسملة المستقلّة أو البراءة «١٢».

٣. في هامش «ع»: المراد بالبعض ما هو فيه التمام فيشمل الأبعاض المتعدّدة المبتدئة من الأوّل الغير التامّة «١٢».

٤. «ج»: ـ من.

٥. «ج»: المفارقة.

٦. «ش»: ـ المستقلّة.

٧. «هـ»: ـ التي.

٨. في هامش «ع»: أي أوّل ذلك البعض، والتأنيث باعتبار الطائفة «١٢».

٩. «هـ»: ـ عليه.

١٠. في هامش «ع»: أي قوله «إن كان في تلك الصفة» «١٢».

[تعريف آخر للسورة]

وأيضاً يمكن أن يعرّف بوجه آخر ويقال: هي طائفة من القرآن منفصلة عمّا قبلها[١] بافتتاحها بالبسملة أو[٢] عمّا بعدها بافتتاحه بها ويخرج عنه الآية الأُولى من السورة والأخيرة منها؛ لأنّ البسملة في أوّل السورة ليست لفصل[٣] الآية الأُولى[٤] من تلك السورة عن الأخيرة من المتقدّمة؛ لأنّ فصل الآيات بعضها عن بعض بالفواصل، ولهذا لا يؤتى بين كلّ آيتين ببسملة بل البسملة فاصلة بين السورتين ويعلم من هذا خروج عدّة آيات من أوّل السورة، وكذا عدّة آيات من الآخر ويخرج مجموع السورتين[٥] من حيث المجموع؛ إذ البسملة في أوّلهما ليست لفصلهما من حيث هما[٦] مجموع و[٧]واحد بل لفصل الأُولى، وكذا التي بعدها ليست لفصل[٨] السورة المؤخّرة عنهما جميعاً عن مجموعهما[٩] من حيث المجموع بل لفصلها عن الثانية منهما.

وفي هذا التفسير الأخير نوع خفاء من حيث العلم باتّصاف المعرّف به، فإنّه لا يظهر في بادي النظر أنّ البسملة ليست لفصل الآيات بعضها عن بعض وأن يظهر بعد التأمّل؛ لكن لا يوجب توقّف الشيء على نفسه ولا يكون تعريفاً بما هو أخفى إذ تصوّر مفهوم هذا التفسير ليس بأخفى[١٠] من تصوّر السورة وإن كان التصديق باتّصاف المعرّف به يحتاج إلى دقّة وتأمّل.

---

١. «ع»: قبلهما.

٢. في هامش «ع»: كلمة «أو» لمنع الخلوّ فلمّا يرد النقض بسورة النّمل فإنّ البعض المؤخّر عن البسملة المتوسّطة لم يقبح بها لانفصالها عمّا قبلها والبعض المقدّم لم يفصل عمّا بعده بافتتاحه بها، فتأمّل «١٢».

٣. «ج، ش، م، ه»: بفصل.

٤. «م»: ـ الأُولى.

٥. في «ه» زيادة: ويعلم من هذا خروج عدّة آيات.

٦. «ش»: هي.

٧. «م»: ـ و.

٨. «ج»: بفضل.

٩. «ج»: مجموعها.

١٠. «ه»: بما خفي.

[تعريف آخر أيضاً للسورة]

ويمكن أن يفسّر أيضاً بأنّها طائفة مبيّنة أوّلها وآخرها من عند الشارع، لا يكون أقلّ من ثلاث آيات ولا يرد النقض[1] عليه بالمعوّذتين من حيث المجموع؛ إذ الشارع لم يبيّن لهما من حيث المجموع أوّلاً وآخراً، وكذا لا يرد عليه أبعاض السور[2] إذ لم يعيّن الشارع للأبعاض التي يكون أكثر من آية أوّلاً وآخراً بل عيّن الأوّل والآخر للسورة والآية لا غير ولقد أطنبنا في هذا المقام تشحيذاً للإفهام وإحاطة للناظر بأطراف الكلام.

[السورة في اللغة]

قوله: [وهي إن جعلت واوها أصلية] منقولة من سور المدينة لأنّها محيطة بطائفة من القرآن إلى آخره.

ما ذكره المصنّف هاهنا بيان المعنى اللغوي للسورة والنقل منه وهو مأخوذ بأدنى تغيير من كلام صاحب الكشّاف لأنّ حاصل كلام الكشّاف أنّ لنقلها من معناها اللغوي على تقدير أصالة واوها احتمالين، وللاحتمال الأوّل وهو كونها من سور المدينة توجيهين تشبيه الطائفة بالبلد المسوّر وتشبيهها بالسور من حيث الإحاطة على الفوائد، وللاحتمال الثاني وهو كونها من السورة بمعنى الرتبة توجيهان:

الأوّل كون المنزلة التي معناها الأصلي حسّية وحينئذ فللنقل طريقان اعتبار كونها بمنزلة المنازل باعتبار يسر القارئ فيها، واعتبار ذلك باعتبار ترتّبها في نفسها ذاتاً وصفة.

والثاني كون المنزلة عقلية وله طريقة واحدة وهو اعتبار رفعة شأنها في الدين وتفاوتها في ذلك فذلك ستّة اعتبارات، وعلى تقدير قلبها من الهمزة للنقل طريق

---

١. «هـ»: النقص.

٢. «هـ»: السورة.

واحد مصرّح به في عبارته.

هذا ويستفاد من كلام سيّد المحقّقين قدّس سرّه الشريف في حاشية الكشّاف أنّ في التوجيه الأوّل من الاحتمال الأوّل خدشاً[١] حيث قال: إلّا أنّها تجمع[٢] على سور بسكون الواو وسورة القرآن تجمع[٣] على سور بفتحها[٤]، انتهى.

وهو أنّه لو كان السورة المستعملة في الطائفة من القرآن من سور المدينة لكان جمعه كجمعه إذ النقل من معنى إلى آخر يكون أحدهما اسمياً والآخر وصفياً، لا يؤثّر في الوزن الذي هو مناط الجمع؛ إذ لكلّ وزن من أوزان المفردات جمع، ولا يلتفت في ذلك إلى تغيير[٥] المعنى كذلك، فكلّ اسم جمع على وزن مخصوص يجمع عليه دائماً ولا يتغيّر بتغيّر[٦] معناه كذلك، وهاهنا ليس كذلك؛ إذ السورة التي بمعنى حائط المدينة جمع سور[٧] بسكون الواو، والتي بمعنى الطائفة جُمع على سور بفتحها.

[مذهب الفرّاء والجوهري في «السور»]

وفيه أنّ من جعل السور بالسكون جمعاً فإمّا من هو على مذهب الفرّاء من أنّ كلّ ما كان اسم جنس ودخله التاء للوحدة فهو جمع وذو التاء منه مفردة، وعلى هذا لا يلزم أن يكون بعد نقلها للطائفة من القرآن على صيغة الجمع الذي هو اسم الجنس في الحقيقة؛ لأنّه بعد النقل ليس اسم جنس بدليل تثنيته وجمعه للأفراد.

وإمّا من لم يكن على مذهب الفرّاء كالجوهري فإنّما جعله جمعاً للسورة التي بمعنى المنزلة حيث قال بعد ما ذكر: إنّ السور[٨] بمعنى حائط المدينة، والسور أيضاً

---

١. «ج، ك، م، هـ»: خدش.
٢. «ج، ل»: يجمع.
٣. «ج، ش، هـ»: يجمع.
٤. **الحاشية على الكشّاف**، ٢٣٩.
٥. «م، هـ»: تفسير.
٦. «ش»: ـ بتغيّر.
٧. «ش»: على السور.
٨. «ك»: السورة.

جمع سورة، مثل البسر[١] وبسرة وهي كلّ منزلة من البناء[٢]، انتهى.

بل يمكن أن يفهم من كلام الجوهري حيث مثّله[٣] بالبسر وبالبسرة أنّه اسم جنس عنده، وأطلق عليه الجمع تجوّزاً لعدم إطلاقه على ما دون الثلاثة كسائر أسماء الأجناس التي اشتهر في معنى الجمع كلفظ الكلم؛ إذ البسر اسم جنس لا جمع؛ إذ التاء في البسرة للفرق بين الواحد والجنس، وبدليل حمله على المفرد في نحو هذا بسراً أطيب[٤] منه رطباً، والأصل أن يكون المشار إليه بهذا مفرداً لا جمعاً مؤلاً به، وبهذا استدلّوا بإرجاع ضمير المفرد المذكّر إلى اسم دالّ على الآحاد على كونه اسم الجمع لا الجمع[٥]، ولو بدّل[٦] المقدّمة القائلة[٧] بأنّ سور البلد يجمع على سور بالضمّ والسكون بالمقدّمة القائلة بأنّ جمعه أسوار وسيران يتم المقصود.

[قول السيّد الجرجاني والتفتازاني في «السورة»]

ويمكن حمل كلامه قدّس سرّه الشريف على بيان الواقع لا[٨] على الخدش، ويرد عليه حينئذ أيضاً ما مرّ، وقال قدّس سرّه الشريف موافقاً للفاضل التفتازاني في بيان التوجيه الأوّل[٩] للاحتمال الأوّل أنّ السورة أطلقت أوّلاً على البلد المسوّر على طريقة المجاز المرسل فتكون[١٠] بمعنى[١١] ذي السورة ثمّ نقل منه[١٢] إلى الطائفة

---

١. في المصدر: بسر.

٢. **الصحاح** ٢/ ٦٨٩.

٣. «ج»: ـ مثّله.

٤. «م»: طيّب.

٥. «ج»: ـ لا الجمع.

٦. «م»: لا بدل على.

٧. «م، هـ»: القابلة.

٨. «ج»: ـ لا.

٩. في هامش «ع»: وهو اعتبار تشبيه الطائفة بالبسملة السور «١٢».

١٠. «ش، ل»: فيكون.

١١. في هامش «ع»: هاهنا يستفاد أحد اللفظي، فافهم «١٢».

١٢. في هامش «ع»: أي من ذي السورة «١٢».

المذكورة لئلّا يرد أنّ تشبيه[١] الطائفة بـالبلد المسـوّر يسـتدّعي إطـلاق المسـوّر عليها[٢].

هذا حاصل كلامهما والمصنّف قد عدل عمّا قاله صاحب الكشّاف في التوجيه الأوّل للاحتمال الأوّل حيث قال: وهي[٣] إن جعلت واوها أصلية منقولة من سور المدينة لأنّها يحيط بطائفة من القرآن مفروزة[٤] محوزة على حيالها[٥]، إلى آخره.

فكأنّه شبّه الطائفة بسور[٦] البلد من حيث أنّ كلّاً منهما محيط بطائفة وجـامع وحـائز[٧] ومفرز لها فيكونان[٨] متشاركين[٩] ومتشابهين فـي أصـل الإحـاطة أي الحوز والإفراز وعدم خروج شيء من الطائفتين منهما وإن اختلف نوع إحاطتهما فعلى هذا يكون نقلاً واحداً وكان هذا وجه العدول، وأيـضاً النـقل عـلى مـا هـو المقرّر[١٠] يكون من المعنى الحقيقي لا المجازي، والحكم بأنّ السور منقول[١١] إلى البلد المسوّر ونقله إليه على طريقة المجاز المرسل يشبه أن يكون من مقولة الرجم بالغيب.

قال الفاضل التفتازاني: وأمّا ما يقال أنّ ذلك باعتبار[١٢] اشتمال السـورة عـلى أجزائها من الآيات والجمل اشتمال البلد على المحلّات والبـيوت فـليس تـقرير الكتاب حيث اعتبر فيها المحاطية دون المحيطية بل هو الوجه الثاني؛ لا ينافيه إلّا بأن استبدل الفنون من العلم والفوائد بالجمل والآيات، انتهى.

---

١. في هامش «ع»: كما هو ظاهر عبارة الكشّاف «١٢».

٢. انظر: **الحاشية على الكشّاف** للجرجاني، ٢٣٩. ٣. «م»: ـ هي.

٤. «م»: ـ مفروزة. ٥. **تفسير البيضاوي** ١/٥٧.

٦. «ج، ك، م، هـ»: بسورة. ٧. «ل، م، هـ»: جائز.

٨. «م»: فيكون. ٩. «ش»: مشتركين.

١٠. في هامش «ع»: يدلّ عليه أنّه من أقسام الدالّ بالوضع والدالّ بالمطابقة «١٢».

١١. من هنا قدر ثمانية صفحات سقط من «ج». ١٢. «ك»: ـ باعتبار.

وفيه أنّه يمكن أن يقال كلمة «ذلك» في قول القائل: وذلك باعتبار اشتمال السورة؛ إشارة إلى ما في الكشّاف من تشبيه الطائفة المحدودة المحوزة[١] بالبلد المسوّر من حيث المحدودية والمفروزية والمحوزية على حياله، أي من حيث حصول هذه الأوصاف فيها بالغير على ما دلّ عليه صيغ اسم المفعول من الأفعال المتعدّية، وغرضه بيان ذلك إذ لو لم يكن اشتمالها على أجزائها اشتمال البلد على المحلّات والبيوت في أنّ ازدياد تلك المشمولات[٢] ونقصانها لا يؤثّر في تبدل شخص البلد لأنّ تحدّده وتعينه وإفرازه ليس باعتبار أجزائه بل باعتبار الغير، أي السور بل كان اشتمالها على أجزائها اشتمال المهيّات الحقيقية على أجزائها مثل اشتمال الإنسان على الجسم والنامي والحساس والمتحرّك بالإرادة؛ والناطق يكون تحدّدها وإفرازها من ذاتها كما لا يخفى، فلا تشبه البلد المسوّر في الأوصاف المذكورة على الوجه المذكور الذي أتمّ وأدخل في نقل[٣] السورة من البلد المسوّر إليها وتسميتها إذ تسمية البلد به من حيث تعلّقه بالسور باعتبار تلك[٤] الأوصاف على هذا الوجه أحسن وأنسب.

[وجه تشبيه «الطائفة» في تعريف السورة بالبلد]

فالحاصل أنّ الطائفة تشبه البلد في أنّ تعيّنها وتحدّدها وتحصّلها بالغير لا بذاتها، وذلك أي مشابهتها له في كون تلك الصفات له من الغير لأنّ اشتماله على أجزائها من الآيات والجمل اشتمال البلد على البيوت والمحلّات من حيث أنّه ليس لأجزائها دخل في تلك الصفات وليس اشتمالها عليها بسبب[٥] ذلك؛ كما أنّه ليس لأجزاء البلد واشتماله عليها دخل فيها وحمل المشابهة في تلك الصفات على هذا

---

١. «م، هـ»: المجوزة. وفي «ك»: المحدودة.
٢. «م»: الشمولات.
٣. «م»: نفس.
٤. «ش»: ذلك.
٥. «م»: سبب.

الوجه؛ لأنّ صاحب الكشّاف شبّهها به في المحدودية والمحوزية وهما إنّما يكونان بالغير، فإنّه أوردها بصيغ اسم المفعول من المتعدّي ولم يقل متحددة ومتحوّزة بصيغة اسم الفاعل من اللازم.

ويمكن أن يتكلّف ويجعل كلمة «ذلك» في قول القائل إشارة إلى مشابهة[١] الطائفة بالبلد المسوّر ويكون قوله باعتبار أنّ إلى آخره بياناً لوجه الشبه، وذلك بأن يقال غرض[٢] القائل أنّه ليس قوله كالبلد المسوّر[٣] متعلّقاً بالمحدودة والمحوزة بل يجعل مستقلاًّ، ويكون صفة لطائفة، ويكون ذكر المحدودة والمحوزة لبيان وجه الشبه بل للتوضيح وإن كان هذا بعيداً، فلم يعتبر المحاطية في تقرير الكشّاف على هذا الوجه الشبه حتّى يخالفه قول القائل بل هو حمله[٤] على وجه يكون المعتبر فيه المحيطية[٥].

لا يقال: إذا كان المعتبر في الشبيه المحيطية[٦] فلم لم يشبه الطائفة بالمعنى الحقيقي للسور، أي سور المدينة قصراً للمسافة.

لأنّا نقول: المشابهة بين البلد والطائفة في المحيطية[٧] أتمّ؛ إذ محيطية البلد من نوع محيطية الطائفة وهو إحاطة الكلّ بالجزء، بخلاف إحاطة سور المدينة إذ هو إحاطة الشيء على ما لا يكون ذاتياً له[٨]، بل داخلاً جوفه خارجاً عن ذاته.

وأمّا ما قاله الفاضل التفتازاني من قوله: بل هو الوجه الثاني لا يفارقه إلى آخره، فيرد عليه أنّه على تقريره لما أفاده القائل السورة منقولة من البلد المسوّر إلى الطائفة لا من معناها الأصلي أي سور المدينة لتشبّهه إيّاها بالبلد في الاشتمال حيث قال: باعتبار أنّ اشتمالها على الآيات والجمل اشتمال البلد على البيوت

---

١. «م»: مشابهته.
٢. «م»: عرض.
٣. من «ويكون قوله» إلى هنا سقط من «هـ».
٤. «هـ»: جملة.
٥. «ل، هـ»: المحيطة.
٦. «هـ»: المحيطة.
٧. «ش، هـ»: المحيطة.
٨. «هـ»: ـ له.

والمحلّات فيكون النقل من المعنى الأصلي بواسطة، فكيف حكم بأنّه الوجه الثاني ولا يفارقه إلّا باستبدال الفنون والفوائد بالجمل والآيات؟ مع أنّه في الوجه الثاني نقل من سور المدينة لا من البلد المسوّر وهو نقل بلا واسطة، وجعل الحصر في كلام العلّامة إضافياً بالنسبة إلى المحاطية؛ أي ليس الفرق بينه وبين الثاني باعتبار وجه الشبه إذ هو فيهما المحيطية، فبعيد غاية البعد لحكمه بالاتّحاد بينهما حيث قال: بل هو الوجه الثاني.

والسيّد العلّامة قدّس سرّه الشريف قال في بيان توجيه القائل والإيراد عليه: وقد يقال في الأوّل أيضاً نقل من المعنى الحقيقي الذي هو الحائط، إلّا أنّه لوحظ فيه أوّلاً التشبيه في المحاطية[١]، فنزل الآيات والجمل التي هي أجزاء السورة منزّلة المحلّات والبيوت في البلد، ولولا هذا التنزيل لم يصحّ هذا التشبيه، وفي الثاني لوحظ التشبيه أوّلاً في المحيط وهو ظاهر، وردّ بأنّه مخالف لما تقرّر في الكتاب لأنّ المعتبر فيه كون السورة محاطة أي محدودة ومحوزة، لا كونها[٢] محيطة بأجزائها، بل ما ذكرتم هو بعينه الوجه الثاني، إلّا أنّه أبدل فيه فنون العلم و[أجناس] الفوائد بالآيات والجمل[٣]، انتهى.

وكان غرضه قدّس سرّه الشريف أنّ القائل بنى وجه الشبه بين المحيطين على هذا التنزيل في المحاط[٤] فيكون التشبيه في المحيطية مبنياً على التنزيل في المحاط، فيكون وجه الشبه الذي قرّره القائل المحيطية، والذي في الكشّاف المحاطية حيث قال: محدودة محوزة على حيالها كالبلد المسوّر[٥]، فتخالفا.

ويرد على تقريره قدّس سرّه الشريف ما أوردناه على تقرير العلّامة التفتازاني،

---

١. في المصدر: المحاط.

٢. «ش»: لكونها. وفي «ك»: لأنّها.

٣. **الحاشية على الكشّاف**، ٢٤٠.

٤. «هـ»: المحاطة.

٥. **الكشّاف** ١/ ٢٣٩.

ويمكن أن يقال: غرض القائل على هذا التقرير أنّه لمّا لم يكن تشبيه الطائفة بحائط البلد في الإحاطة مرضياً لما بيّنها[١] من اختلاف نوعي الإحاطة نزّل الآيات والجمل أوّلاً منزلة المحلّات والبيوت من حيث أنّها محدودة محوزة على حيالها معينة به، وذلك الغير في تحدّد البيوت والمحلّات وإفرازها وتعيّنها هو السور، وفي الآيات ما ينسب إليه ذلك هو السورة أي الطائفة من حيث المجموع، فإنّ تعيين الأجزاء من الآيات والجمل وتحديدها وإفرازها من الآيات الأُخر وعروض وحدة لها إنّما هي باعتبار السورة، كما أنّ تعيين الوحدات التي هي أجزاء العشرة وإفرازها من الوحدات الأُخر وتحديدها وعروض هذه لمجموعها باعتبار العشرة.

وكذا تعيين الآحاد التي هي أجزاء عسكر معين وإفرازها من آحاد أُخر وتحديدها وعروض وحدة لمجموعها باعتبار ذلك العسكر، وكذا الحال في البيوت والمحلّات التي هي أجزاء البلد فإنّ تعينها وتحدّدها وإفرازها وعروض وحدة لمجموعها باعتبار السور فتحقّق بين الطائفة المذكورة أي السورة الاصطلاحية وبين السور مشابهة تامّة؛ غير متبدّلة باعتبار مشابهة الآيات بالبيوت، ولو لم يكن هذا التنزيل أوّلاً لم يتحقّق تلك المشابهة التامّة كما أشار إليه قدّس سرّه الشريف حيث قال: ولو لم يكن هذا التنزيل لم يصحّ هذا التشبيه، فحقّق العلّامة النقل وأشار إلى ذلك التنزيل الأوّل بقوله: لأنّها الطائفة المحدودة إلى آخره.

ولم يصرّح بوجه الشبه والتشبيه فظهر أنّ وجه الشبه الذي هو مدار استعارة السورة على رأي صاحب الكشّاف في التوجيه الأوّل بزعم القائل هو المحيطية[٢]؛ لكنّها متفرّعة على مشاركة[٣] بين أمرين آخرين في الأوصاف المذكورة المصرّحة بها فيه؛ فلا يكون قول القائل مخالفاً لتقرير الكتاب.

---

١. «م، ك، ل»: لما بيّنا.

٢. «هـ»: المحيطة.

٣. «ك»: مشاركتها.

[بيان عبارة الكشّاف في تشبيه السورة بسور البلد]

وبيان حمل عبارة الكشّاف على ذلك أنّ ضمير المنصوب في قوله: لأنّها طائفة من القرآن محدودة إلى آخره، راجع إلى الطائفة من حيث التعدّد، أي من حيث أنّها آيات وجمل وجميع وأجزاء للمركّب لا من حيث أنّها مجموع واحد هو[1] سورة مركّبة منها، والبلد أيضاً عبارة عن البيوت والمحلّات من حيث التعدّد وأنّها جميع وأجزاء لا من حيث أنّها مجموع واحد باعتبار الهيئة الوحدانية المسمّاة باعتبارها بالبلد والمدينة، وإن كان هذا خلاف ما اشتهر من استعمال البلد فيكون المعتبر في الكتاب كون الآيات والجمل محاطة أي محدودة محوزة لا كون السورة المعتبرة المأخوذة من حيث الوحدة محاطة[2].

هذا وأمّا التوجيه الثاني في الاحتمال الأوّل فظاهر، وبيان الاحتمال الثاني على ما قاله قدّس سرّه الشريف أنّ الرتبة إن جعلت حسّية فلأنّ السور كمنازل يترقّى فيها القارئ، ويقف عند بعضها أو لأنّها في أنفسها منازل منفصلة[3] بعضها عن بعض متفاوتة في الطول والقصر والتوسّط، وإن جعل[4] معنوية فلتفاوت رفعة شأنها وجلالة محلّها في الدين كان كلّ واحدة منها رتبة من تلك الرتب[5]، انتهى.

أقول: المنزلة الحسّية صنفان:

أحدهما ما يكون إطلاق ذلك الاسم عليه باعتبار انتهاء سير[6] المتحرّك عنده وسكونه فيه؛ كالمنازل الواقعة في مسافة ما بين البلدان؛ فإنّ كلّ ما من شأنه أن ينزل المسافر فيه وانتهى سيره عنده يسمّى منزلاً، وقد يطلق المنزل على تمام مسافة سير يوم واحد فيقال: من هاهنا إلى هناك منزل، وامتياز بعض أفراد المنزل

---

١. «هـ»: فهو.

٢. من «أي محدودة محوزة» إلى هنا سقط من «م».

٣. في المصدر: منفصل.

٤. في المصدر: جعلت.

٥. **الحاشية على الكشّاف**، ٢٤٠.

٦. «هـ»: ـ سير.

بهذين المعنيين عن بعض ليس بأنفسها بل باعتبار غيرها، أي انتهاء سير المسافر.

وثانيهما ما لا يكون إطلاق ذلك الاسم عليه باعتبار انتهاء الحركة والسكون بعد الحركة، بل باعتبار أنّ من شأنه أن يسكن فيه كمنازل الدار، وامتياز[١] بعض أفراده بهذا المعنى عن بعض و[٢] تعيينها في ذاتها فما ذكره قدّس سرّه الشريف من كون القارئ يترقّى فيها ويقف عند بعضها؛ مبنى على احتمال نقله من الصنف الأوّل؛ فإنّه جعل وجه الشبه ترقّي القارئ فيها والترقّي هو أن يرقى درجة درجة؛ إذ التفعّل قد يكون لتكرار الفعل، نحو تجرّع أي شرب جرعة جرعة، والتكرار في ذلك الفعل إنّما يتحقّق باعتبار تخلّل السكنات بينها؛ فالمشابهة باعتبار الحركة المتخلّلة بين أجزائها سكنات؛ فاعتبر في مشابهتها بالمنازل كون السائر واقفاً بين أجزائها متحرّكاً مادام في جزء، و[٣]كان زيادة قوله: تقف عند بعضها؛ للإشارة إلى هذا المعنى.

فإن قلت: ما وجه تعدية الترقّي بـ«في» مع أنّ الظاهر تعديته بـ«على»؟

قلت: إذا علا[٤] شخص على محلّ فيحصل له حالة إذا قيست إلى المحلّ وأُسند إلى الفاعل مقيساً إليه يتضمّن[٥] استيلاء واستعلاء فيتعدّى اللفظ المستعمل بهذا الاعتبار بـ«على»، وإذا أُسند إلى الفاعل مع قطع النظر عن أنّه حالة تثبت له بالقياس إلى المحلّ بل يعتبر من حيث هي ولا يقاس إلى المحلّ فلا يتضمّن استيلاء واستعلاء فلا يناسب حينئذ تعدية المستعمل فيه بـ«على»، والترقّي هاهنا من هذا القبيل، ولذا[٦] عدّاه[٧] بـ«في»؛ فالسور والطوائف ظرف اتّصاف القارئ بالترقّي، والوجه الثاني وهو كونها منازل منفصلة بعضها عن بعض في أنفسها مبنى على

---

١. «م»: أشار.
٢. «ل»: ـ و.
٣. «ش»: له.
٤. «م»: على.
٥. «م»: بتضمّن.
٦. «ل»: لهذا.
٧. «م»: عدّه.

احتمال نقلها من الصنف الثاني كما لا يخفى، وذكر تفاوتها في الطول وأخويه للدلالة على أنّ امتياز بعضها عن بعض لا باعتبار سير المسافر؛ كما أنّه يتحقّق فيها باعتبار الذات كذلك يتحقّق باعتبار الصفات.

وأمّا تقدير التفاوت في عبارة الكشّاف حيث قال قدّس سرّه الشريف: فلتفاوت رفعة شأنها في الدين؛ فكان الداعي إليه أنّه قدّس سرّه الشريف ذاهب إلى أنّ اشتراكها في رفعة شأنها لا يوجب عدّ كلّ واحد مرتبة ومنزّلة معنوية ممتازة عن الأُخرى؛ إذ ذلك لا يوجب الامتياز بينها، ويمكن أن يقال: كون كلّ واحد مرتبة واحدة يمكن أن يعتبر بالقياس إلى البواقي وحينئذ لا بدّ من ملاحظة تفاوت شأنها، ويمكن أن يعتبر بالقياس إلى غيرها وحينئذ لا يحتاج إلى ملاحظة التفاوت بينها؛ إذ في هذا الاعتبار يلاحظ امتيازها عن غيرها لامتياز بعضها عن بعض فلا احتياج[١] إلى تقدير التفاوت كما هو الظاهر، والتقدير الثاني أي كون واوها منقلبة عن الهمزة ضعيف لما أفاده السيّد العلّامة قدّس سرّه الشريف حيث قال: فيه ضعف من حيث اللفظ؛ إذ لم يستعمل[٢] مهموزة إلّا في السبعة لا في الشاذ المنقول[٣] في كتاب مشهور، وإن أشعر به كلام الأزهري حيث قال: وأكثر القرّاء على ترك الهمزة في لفظ السورة، ومن حيث المعنى أيضاً لأنّها اسم ينبئ عن قلّة وحقارة، وأيضاً استعماله فيما فصل[٤] بعد ذهاب الأكثر، ولا ذهاب هاهنا إلّا تقديراً باعتبار النظر إليها نفسها[٥]، انتهى.

---

١. «ك»: فلا يحتاج.

٢. في المصدر: لم تستعمل.

٣. في المصدر: الشاذة المنقولة.

٤. في المصدر و«م، ه»: فَضُل.

٥. **الحاشية على الكشّاف**، ٢٤٠.

[وجه وجود التاء في «السورة»]

واعلم أنّه على الاحتمال الأوّل من التقدير الأوّل وجود التاء فيه حال كونه مستعملاً في معناه الأصلي كما في الكشّاف حيث قال: بسورة المدينة محلّ تأمّل؛ لأنّ التاء إنّما لحق الكلمة لأربعة عشر فائدة على ما هو المشهور، وليست هذه مفيدة لشيء منها وهي الفرق بين المذكّر والمؤنّث في الصفات قياساً شائعاً وفي الجوامد سماعاً، والفرق بين الآحاد وأجناسها قياساً شائعاً في الأجناس المخلوقة والمصادر و[١]سماعاً قليلاً في المصنوعة نحو سفن وسفينة، والمراد بالجنس هاهنا ما يقع على القليل والكثير بلفظ الواحد، والدلالة على الجمع في الصفات التي لا يستعمل موصوفاتها وهي على فاعل أو فعول أو فعّال بالتشديد أو صفة منسوبة بالتاء كقولهم جرحت[٢] جارحة وركوبة[٣] وحمالة ونصرته، وتأكيد الصفة التي على فعّال مشدّداً أو[٤] فاعل أو مفعال أو فعول كعلّامة وزاوية[٥] ومطرابة وفروقة أي شديدة الخوف، والدلالة على أنّ مفرد مدخولها معرب ومدخولها لا يكون إلّا جمعاً أقصى كجوارية، والدلالة على أنّ واحد الجمع الأقصى الذي دخلت عليه منسوب كالأشاعرة، والعوض عن المحذوف في الجمع الأقصى كما في حجاجة جمع حجاج بمعنى السيّد، وتأكيد تأنيث[٦] الجمع كأغربة، وتأكيد معنى التأنيث كما في ناقة وهي لازمة، والتأنيث اللفظي كما في غرفة وهي أيضاً لازمة، والعوض عن فاء الفعل كما في عدّة أو عن لامه كما في ظبّة، والعوض عن ياء المتكلّم وهو في يا أبت ويا أمت فقط، وإمارة النقل من الوصفية إلى الإسمية كالذبيحة وعلّامة لكون الوصف غالباً غير محتاج إلى الموصوف كالنطيحة، والعوض عن ألف التأنيث عند

---

١. «م»: ـ و.
٢. «م»: حيث.
٣. «ل»: ركونة.
٤. «م»: إذ.
٥. «م»: زادية.
٦. «ك»: وتأنيث.

بعض كما في حبيرة تصغير حباري، ولا يتوهّم في تاء سورة البلد غير الثاني والتاسع والعاشر، ولا يمكن حملها على شيء منها.

أمّا الأوّل فلأنّ سور المدينة ليس جنساً بهذا المعنى لجمعه على أساور وسيران للأفراد إذ الجنس بمعنى[١] المذكور إنّما يجمع ويثنّى للأنواع.

وأمّا الثاني والثالث فللزومهما[٢] وعدم لزوم هذه؛ إذ المشهور في حائط البلد السور من غير تاء، وإذا كان حين استعماله في المعنى الأصلي بلا تاء كما هو المشهور فوجود التاء فيه عند نقله واستعماله في سورة القرآن وسائر الكتب السماوية محلّ تأمّل.

اللهمّ إلّا أن يتكلّف[٣] معنى التأنيث في المنقول إليه أي الطائفة فيكون لتأكيده، لكن هذا تكلّف بعيد إذ الظاهر أنّ المراد بمعنى التأنيث هو الحقيقي كما في ناقة لا ما يكون باعتبار التعبير عن مدلوله بما هو مؤنّث لفظاً كالطائفة والجماعة، فالأشبه نقله من السورة بمعنى المنزّلة وإن يكون التاء في أصله للتأنيث اللفظي إذ التاء في السورة بمعنى المنزّلة[٤] لازمة.

ويمكن أن يقال: التاء فيه حين استعماله في معناه الأصلي يمكن أن يكون للوحدة وذلك بأن يقال: السور في الأصل[٥] بمعنى حائط المدينة وهي عند استعماله في هذا المعنى ليس جنساً بالمعنى المذكور ثمّ نقل منه إلى مطلق الحائط والبناء من حيث أنّه بناء مرتفع إذ الارتفاع معتبر في مفهوم سور البلد على ما قالوا من حيث أنّه حائط يترتّب عليه الحفظ والحيازة والستر والكتمان عن الأبصار، وصار حينئذ اسم جنس ثمّ لحقه التاء للوحدة؛ إذ السورة لا يطلق إلّا على منزلة

---

١. انتهاء ما سقط من «ج».

٢. «ج، ك»: فلزومها.

٣. «ج»: تجعلت.

٤. من «وأن يكون التاء» إلى هنا سقط من «ه».

٥. «ج»: الأصلي.

واحدة فيكون التاء فيه للفرق بين الواحد المصنوعي وجنسه كسفن وسفينة وإن كان هذا قليلاً[١]، ثمّ لمّا كان أكثر أفراد البناء منزّلاً أطلق السورة على المنزلة ثمّ نقل مع التاء[٢] إلى الطائفة.

وبيان عدم كون[٣] السور[٤] بمعنى حائط البلد جنساً وكونه بمعنى البناء المطلق جنساً يتوقّف على تمهيد مقدّمة يتبيّن منها منشأ صحّة إطلاق بعض النكرات مفرداً على فردين وأكثر فيكون[٥] اسم جنس، وعدم صحّة إطلاق بعضها مفرداً على فردين وأكثر فلا يكون اسم جنس بهذا المعنى.

[الغرض من وضع الألفاظ اللغوية]

فاعلم أنّه لمّا كان الغرض من وضع الألفاظ اللغوية إعلام ما في الضمير والاستمداد بالغير في ما يحتاج إليه في التعيّش؛ فما تعلّق به غرض واحتيج إليه في[٦] التعيّش وضع اللفظ بإزائه، وما لم يتعلّق به فلا يلتفت إليه[٧] ولم يوضع له لفظ، ولهذا لم يوضع للمفهومات الاصطلاحية في اللغة شيء، وحينئذ نقول: بعض المهيّات يتعلّق بها الأغراض ويحتاج إليها نفسها و[٨] من حيث هي، ولا يتعلّق الأغراض بالخصوصيات اللاحقة لها[٩]؛ إذ تلك الخصوصيات لا يترتّب عليها ما يستعان به في التعيّش كالحنطة والتمر والعسل والسمن وأمثالها.

ومن هذا القبيل المعاني المصدرية فإنّ في التعيّش يحتاج إلى تلك المهيّات

١. «ج»: قليل.
٢. «هـ»: الطاء.
٣. «م»: كون عدم.
٤. «ك»: السورة.
٥. «ج، م، هـ»: فلا يكون.
٦. «م»: ـ في.
٧. من «في التعيّش فما تعلّق» إلى هنا سقط من «ج».
٨. «م»: ـ و.
٩. «هـ»: ـ لها.

الموجودة، والأغراض يتعلّق بها نفسها لا[١] بالخصوصيات العارضة لها؛ فإنّ الغرض المتعلّق بالحنطة في التعيّش مثل الزرع والطحن والطبخ والأكل والتغذي بها يتعلّق بنفس مهيّة الحنطة بشرط الوجود ولا يتعلّق بالخصوصيات والتشخّصات اللاحقة لها؛ إذ لا مدخل لها في أمر التعيّش، ولهذا لم يختلف تلك الأغراض باختلاف أشخاصها وحبّاتها وكذلك التمر وأمثاله[٢].

ولهذا لم يلتفت إلى أشخاصها من حيث هي أشخاص إلّا نادراً؛ فوضع اللفظ بإزاء المهية من حيث يتعلّق به الغرض أي من حيث هي؛ مع قطع النظر عن الخصوصيات[٣] اللاحقة لها ولا يلتفت إلى تلك الخصوصيات عند الوضع يدلّ على ذلك عدم وضع العَلَم بإزاء شخص من أشخاصها؛ فاللفظ الموضوع لها على هذا الوجه يصحّ إطلاقه مفرداً على فردين منها وأكثر؛ إذ التفاوت بين الفردين وفرد واحد ليس إلّا في التعدّد الذي[٤] حصل من الخصوصيات، وذلك غير ملتفت إليه عند إطلاق اللفظ ولم يقصد فيما استعمل فيه بل اللفظ مستعمل في المهية مع قطع النظر عن ذلك التعدّد، وتلك الخصوصيات وهي في الجميع واحدة[٥]؛ فصحّ إطلاقه مفرداً عليها؛ إذ هو استعمال فيما وضع له فيكون اسم جنس بالمعنى المذكور.

ولهذا لم يصحّ تثنيته[٦] وجمعه عند إطلاقه على أكثر من فرد؛ إذ المقصود حينئذ هو المهية من حيث هي مع قطع النظر عن الخصوصيات، والتعدّد التابع لها؛ إذ ليس لها مثل من جنسها وأكثر ولا يعتبر في المقصود بأنّه التعدّد الشخصي حتّى يصحّ التثنية والجمع باعتباره.

وقول الشيخ الرضي في بحث الجمع: ويخرج أيضاً اسم الجنس، أي الذي يكون

---

١. «هـ»: إلّا.
٢. «ش»: أمثالها.
٣. «هـ»: الخصوصية.
٤. «ج، ل»: والذي.
٥. «ك»: واحد.
٦. «ج، ك»: تثنية.

الفرق بينه وبين مفرده إمّا بالتاء نحو تمرة وتمر، أو بالياء نحو رومي وروم، وذلك لأنّها لا تدلّ على آحاد؛ إذ اللفظ لم يوضع للآحاد بل وضع لما فيه المهية المعنية سواء كان واحداً أو مثنى أو جمعاً[1]، انتهى، ناظر إلى ذلك.

وكذا قولهم: اسم الجنس ما يتشابه أجزاءه فكأنّه لعدم التوجّه إلى التشخصات لم يعدّ معروضاتها أشخاصاً بل أجزاء لعدم استقرار الشخص في بعض من تلك المهيّات وعدم الامتياز بين أشخاصها كالعسل والسمن والماء والتراب، ولم يعدّ لها أفراد وأشخاص بل أجزاء لمشابهة كلّ جزء من شخص منها مع كلّه في الاسم والرسم والمهية، ولهذا لم يدخل عليها تاء الوحدة أبداً ولم يلتفتوا إلى أفرادها أصلاً.

وأمّا إرادة الأنواع أو النوعين منه فيصحّ؛ إذ يتعلّق بالخصوصيات النوعية والصنفية أغراض في التعيّش ويختلف باختلافها كما لا يخفى، فيتعلّق بتلك الخصوصيات القصد وهي منشأ التعدّد فلابدّ عند إرادة النوعين من التشبيه وعند إرادة الأنواع من الجمع؛ إذ المفرد لا يدلّ على ذلك، والبعض الآخر من المهيّات يتعلّق بها الأغراض ويحتاج إليها في التعيّش باعتبار الخصوصيات الشخصية اللاحقة لها، وتلك الخصوصيات ترتّب عليها ما يستعان به في التعيّش ولها مدخل تامّ في ذلك، ويختلف باختلافها الأغراض مثل الإنسان والفرس والجمل وأمثالها فإنّ في التعيّش يحتاج إلى أشخاصها من حيث هي أشخاص ويختلف باختلافها الأغراض[2] وامتيازاتها الشخصية معتدّ بها.

ولهذا وضعت الأعلام بإزاء أشخاصها؛ فوضعت الألفاظ بإزاء تلك المهيّات من حيث يتعلّق به الغرض، أي من حيث لحوق الخصوصيات الشخصية لها، فيكون الموضوع لها موضوعاً للمهية المعتبرة من حيث عروض تشخّص لها، وكان هذا هو مراد من قال: إنّه موضوع للفرد المنتشر والمهية من تلك الحيثية فيها التعدّد فيكون

---

١. **شرح الرضي على الكافية** ٣/٣٦٦.

٢. من «مثل الإنسان» إلى هنا سقط من «هـ».

لما دلّ عليه المفرد مثلٌ[١] من جنسه وأكثر فيصحّ تثنيته وجمعه، بل لا يصحّ إطلاق الموضوع لها على هذا الوجه مفرداً على فردين وأكثر؛ إذ التفاوت بين فردين وفردين وأفراد معتبرة على هذا؛ إذ الخصوصيات التي هي منشأ التعدّد معتبرة مقصوده، وهيئة المفرد إنّما يدلّ على واحدة منها، فلو أطلق مفرداً على فردين أو أكثر لم يفهم المراد بل لابدّ من التثنية والجمع فلا يكون تلك الألفاظ اسم جنس بهذا المعنى.

وكان هذا هو السرّ في صحّة إطلاق بعض النكرات مفرداً على فردين أو أكثر فيكون اسم جنس بهذا المعنى[٢] وعدم صحّة ذلك في بعض آخر منها.

وحينئذ ظهر أنّ مذهب المتقدّمين وهو أنّ اسم الجنس موضوع للفرد المنتشر إنّما يصحّ في بعض[٣] منها، و[٤] مذهب المتأخّرين وهو أنّه موضوع للمهية لا للفرد[٥] المنتشر ظاهرة في بعض آخر.

وإذا تقرّر ذلك نقول: لمّا كان لخصوصيات حيطان البلدان مدخل في الأغراض وباختلافها يختلف ـ كما لا يخفى ـ لا يكون السور بمعنى سور المدينة اسم جنس بهذا المعنى، ولما لم يكن للخصوصيات اللاحقة لمطلق البناء من حيث إنّه بناء مرتفع وحائط يترتّب عليه الحفظ والحيازة والستر.

وبالجملة من حيث اعتبر في نقل السور إليه مدخل[٦] تامّ في الأغراض التي يتوقّف عليها أمر التعيّش؛ إذ الظاهر أنّ الأغراض المتعلّقة بالبناء مثل الحفظ عن الحرّ والبرد وعن ضرّ الحيوانات والكتمان عن الأبصار وأمثالها لا يتعلّق بالخصوصيات ولا مدخل للخصوصيات الشخصية فيها، ولا يختلف باختلافها، بل

---

١. «م، ج»: ـ مثلٌ.

٢. من «وكان هذا هو السرّ» إلى هنا سقط من «ه».

٣. في «ش» زيادة: آخر.

٤. «ش»: وإنّ.

٥. «ه»: المفرد.

٦. «م»: دخل.

إن اختلف باختلاف الخصوصيات النوعية كما في السفينة واللبنة؛ فكان السور اسم جنس مثلهما على ما قالوا فيهما، وقول[١] الجوهري لا يخلو من إيماء إلى ذلك على ما بيّنا.

[قول النيشابوري في معنى السورة]

وقال في التفسير النيشابوري: وقيل: اشتقاقها من سورة البناء والمدينة؛ لأنّ السور يوضع بعضه فوق بعض حتّى ينتهي إلى الارتفاع الذي يراد؛ فالقرآن أيضاً وضع آية إلى جنب آية حتّى بلغت السورة في عدد الآي المبلغ الذي أراد الله تعالى، وقيل: سمّيت سورة لأنّها وضعت بالعلوّ والرفعة؛ كما أنّ سور المدينة سمّي سوراً لارتفاعه، و[٢] قالت النابغة شعر:

ألم تر أنّ الله أعطاك سورة ترى كلّ ملك دونها يتذبذب

أي شرفاً ورفعة[٣]، انتهى.

وفيها ما مرّ من عدم ظهور وجه التاء، وفي الثاني خصوصاً أنّ السور بمعنى الارتفاع والمرتفع لم يوجد في الاستعمالات، وقول النابغة لا يدلّ على ذلك؛ لأنّ الظاهر أنّ مرادها بالسورة المنزلة.

وقيل: على تقدير أن يكون واوها أصلية من السورة بمعنى القوّة سمّي بها لأنّه أقوى من الآية أو سبب قوّة حال القارئ، ولا يخفى ضعفه وضعف المناسبة في هذا النقل هذا[٤] غاية الشوط في هذا المضمار، زادنا الله تعالى وإيّاكم اطّلاعاً على ما في كتابه من الأسرار.

---

١. «هـ»: قال.

٢. في المصدر: ـ و.

٣. **تفسير النيشابوري** ١/ ٣٠.

٤. «ج، ك، م، هـ»: على.

[تحقيق في مرجع الضمير في ﴿من مثله﴾ ومعنى ﴿من﴾]

قوله: والضمير لـ﴿**ما نَزَّلْنَا**﴾، و﴿**من**﴾ للتبعيض أو للتبيين إلى آخره.

قد يقال: لا يجوز كونها تبعيضية على هذا التقدير[١]، وإلّا لكان التحدّي بسورة هي[٢] بعض مثل القرآن وهو بعيد عن المرام ومقتضى المقام؛ لأنّ المقام يقتضي التحدّي على سبيل المبالغة، وأنّ القرآن بلغ في الإعجاز إلى حدّ لا يوجد لأقلّه مثل ونظير فكيف للكلّ[٣]؟ وهذا إنّما يتأتّى على هذا الاحتمال إذا جعل من بيانية لا غير انتهى[٤].

وأقول: فيه تأمّل[٥] لأنّ اقتضاء المقام لتلك المبالغة إنّما يظهر إذا قلنا: إنّ إعجاز القرآن لعلوّ بلاغته مثلاً، وأمّا إذا قلنا: إنّه لصرف قدرة البلغاء أو سلب دواعيهم عن الإتيان بمثله فلا وهو ظاهر، وحينئذ جاز أن يكون احتمال التبعيض مبنياً على القول بالصرفة والاحتمال الآخر على القول الآخر فتدبّر.

قوله: أو لعبدنا، و﴿**من**﴾ للابتداء.

أي يتعيّن حينئذ أن يكون «من» للابتداء ولا يجوز أن يكون بيانية أو تبعيضية؛ إذ السورة ليست نفس العبد ولا بعضه؛ فافهم.

قوله: أو صلة ﴿**فأتوا**﴾، والضمير[٦] للعبد[٧] إلى آخره.

لا يخفى أنّ ما ذكره المصنّف أوّلاً في مقام بيان الاحتمال الأوّل وهو كون «من مثله» صفة لسورة وما ذكره[٨] هاهنا في بيان هذا الاحتمال موافق لعبارة الكشّاف غير أنّ صاحب الكشّاف ذكر بعد قوله ويجوز أن يتعلّق بقوله «فأتوا» والضمير

---

١. في هامش «ع»: أي على تقدير أن يكون «من مثله» صفة سورة «١٢».
٢. «ل»: وهي.
٣. «ج»: المكان.
٤. «م»: ـ انتهى.
٥. «م»: نظر.
٦. «ش»: فالضمير.
٧. «هـ»: ـ للعبد.
٨. من «المصنّف أوّلاً» إلى هنا سقط من «م».

للعبد سؤالاً وجواباً ثمّ قال: وردّ الضمير إلى المنزل أوجه إلى آخره.

والمصنّف طوى ذلك السؤال والجواب وقال: متّصلاً بقوله: أو صلة «فأتوا» والضمير للعبد، قوله والردّ إلى المنزل أوجه إلى آخره[١]، فيتوجّه عليه السؤال الذي زعم القوم توجّهه[٢] على عبارة الكشّاف.

وهو ما ذكره الفاضل التفتازاني في حاشيته[٣] حيث قال: وقد اشتهر هاهنا سؤال تخصيص وهو أنّه لم لا يجوز على هذا التقدير أيضاً أن يكون الضمير لـ﴿**ما نَزَّلْنَا**﴾ كما جاز على تقدير كون ﴿**من مثله**﴾ صفة سورة، ثمّ قال: والجواب أنّ هذا أمر[٤] تعجيز باعتبار المأتيّ به، والذوق شاهد بأنّ تعلّق ﴿**من مثله**﴾ بالإتيان يقتضي وجود المثل ورجوع العجز إلى أنّ يؤتي منه بشيء، ومثل النبي عليه السلام[٥] في البشرية والعربية موجود بخلاف مثل القرآن في البلاغة والفصاحة، وأمّا إذا كان صفة للسورة فالمعجوز عنه[٦] هو الإتيان بالسورة الموصوفة، ولا يقتضي وجود المثل بل ربّما يقتضي انتفاءه حيث تعلّق به أمر التعجيز، و[٧]حاصله أنّ قولنا إئت من مثل الحماسة ببيت يقتضي وجود المثل، بخلاف قولنا: ائت ببيت من مثل الحماسة.

وقد يجاب بوجوه أُخر:

---

١. «هـ»: ـ إلى آخره. ٢. «ش»: توجيه.

٣. «هـ، ج»: حاشية.

٤. في هامش «م، ع، هـ»: الأمر التعجيزي ما يكون في صورة كون المأمور به محالاً عادياً أو عقلياً والمخاطب المأمور يرى من نفسه القدرة عليه «منه ١٢».

وفي هامش «ع» زيادة: وحاصل الجواب أنّ الضمير المجرور في مثله لو كان راجعاً إلى ما نزّلنا؛ لاقتضى العبارة؛ أعني قولنا فأتوا بسورة مكان مثل ما نزّلنا؛ فلم يكن المأتي به ممتنعاً غاية الأمر أنّهم عجزوا عن إتيانه والأمر التعجيزي إنّما يستعمل إذا كان المأمور به محالاً ممتنعاً لا يقدر المخاطب على فعله ولكن يزعم أنّه قادر عليه فإذا أُمر به يظهر عجزه، فتأمّل «١٢ منه».

٥. «هـ»: عليه الصلاة والسلام. ٦. «م، هـ»: عليه.

٧. «م»: ـ و.

الأوّل: أنّه إذا تعلّق بـ﴿**فأتوا**﴾ فـ﴿**من**﴾ للابتداء قطعاً؛ إذ لا مبهم[١] يبيّن ولا سبيل إلى البعضية[٢] لأنّه لا معنى لإتيان البعض ولا مجال لتقدير الباء مع «من» كيف وقد ذكر المأتي به صريحاً وهو السورة، وإذا كانت «من» للابتداء تعين كون الضمير للعبد؛ لأنّه المبدأ للإتيان لا مثل القرآن.

وفيه نظر؛ لأنّ المبدأ الذي يقتضيه ﴿**من**﴾ الابتدائية ليس هو الفاعل حتّى ينحصر مبدأ الإتيان بالكلام في المتكلّم على أنّك إذا تأمّلت، فالمتكلّم ليس مبدأ للإتيان بالكلام منه بل للكلام نفسه، بل معناه أن يتّصل به الأمر الذي اعتبر له[٣] امتداد حقيقة أو توهّماً كالبصرة للخروج والقرآن للإتيان بسورة منه.

وبهذا يندفع ما يقال[٤]: إنّ المعتبر من المبدأ هو الفاعلي أو المادي أو الغائي أو جهة يتلبّس بها، ولا يصحّ شيء من ذلك فيما نحن فيه على أنّ كون مثل القرآن مبدأ مادياً للإتيان بالسورة ليس بأبعد من كون مثل العبد مبدأ فاعلياً له.

الثاني: أنّه[٥] إذا كان الضمير لـ«ما[٦] نزّلنا» و«من» صلة «فأتوا» كان المعنى

---

١. في هامش «ع»: أي إذ لم يسبقه مبهم «١٢».

٢. في هامش «ع»: لأنّ الإتيان ليس دافعاً على البعض بل الإتيان به كف «١٢».

٣. «هـ»: له اعتبر.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: قال صاحب الكشف [أي عمر بن عبد الرحمان الفارسي القزويني المتوفّى سنة ٧٤٥ق، انظر: **كشف الظنون** ١٤٨٠/٢]: ومثل السورة والسورة نفسها أنّ جعل المثل مقحماً لا يصلحان مبدأ للإتيان موجه فتعيّن أن يرجع الضمير إلى العبد وذلك لأنّ المعتبر في مبدئية الفعل المبدأ الفاعل أو المادي أو الغائي وجهة يتلبّس بها ولا يصحّ واحد منها انتهى [انظر: **تفسير الصراط المستقيم** ٤٥٠/٤، نقل عن صاحب الكشف].

وردّ [«م، هـ»: ويرد] عليه بمنع الصحّة فإنّ الملابسة بين الكلّ والبعض أقوى منها بين المكان والممكن؛ فكما يجوز جعل المكان مبدأ لفعل الممكن لم لا يجوز أن يجعل مبدأ للإتيان بالبعض، ولعلّه لم يطرق سمعه قول سيبويه وبمنزلة المكان ما ليس بمكان ولا زمان نحو قرأت من أوّل السورة إلى آخرها، وأعطيك من دراهم إلى دينار، وأيضاً فالإتيان ببعض الشيء تفريقه منه ولا يستراب أنّ الكلّ مبدأ تفريق البعض عنه «١٢ منه».

٥. «هـ»: ـ أنّه.

فأتوا من منزل مثله بسورة؛ فكان مماثلة ذلك المنزل لهذا المنزل هو المطلوب، لا مماثلة سورة واحدة منه لسورة من هذا، وظاهر أنّ المقصود خلافه كما نطقت به الآي الأُخر.

فيه[١] نظر؛ لأنّ إضافة المثل إلى المنزل لا يقتضي أن يعتبر موصوفه منزلاً، ألا ترى أنّه إذا جعل صفة سورة لم يكن المعنى بسورة من منزل مثل القرآن بل من[٢] كلام، وكيف يتوهّم ذلك والمقصود تعجيزهم عن أن يأتوا من عند أنفسهم بكلام مثل القرآن، ولو سلّم فما ادّعاه من لزوم خلاف المقصود غير بيّن ولا مبين.

الثالث: أنّه إذا كانت صلة «فأتوا» كان المعنى فأتوا[٣] من عند المثل كما يقال: ائتوا من زيد بكتاب أي من عنده، ولا يصحّ ائتوا من عند مثل القرآن بخلاف مثل العبد، وهذا أيضاً بيّن الفساد[٤] انتهى ما ذكره الفاضل التفتازاني.

ولا يخفى عليك أنّ مدار الأجوبة المذكورة على[٥] حصر معاني كلمة «من» في الأربعة التي ذكرها المصنّف أعني التبعيض والتبيين والابتداء والزيادة وهو ممنوع؛ فإنّها قد يجيء للبدل كما في قوله تعالى: ﴿أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْآخِرَةِ﴾[٦]، وفي الدعاء المأثور لا ينفع ذا الجدّ، منك الجدّ[٧]، وقول الشاعر شعر:

أخذوا المخاض من الفصيل غُلبة ظلماً ويكتب للأمير[٨] أفالا[٩]

وللمجاوزة نحو عدّت منه وانفت منه، فعلى هذا لو علّق ﴿من مثله﴾

---

٦. «م»: ـ لما.
١. «ش، ك، ل»: وفيه.
٢. «هـ»: بين.
٣. «هـ، ك»: ـ كان المعنى فأتوا.
٤. في هامش «ع، هـ»: لأنّه لم لا يجوز أن يكون قولنا: فأتوا من مثله، من قبيل قولك: ائتني بماء من دجلة، وتمرة من بستانك، وآية من القرآن وبيت من الحماسة «١٢ منه».
٥. «م»: ـ على.
٦. التّوبة: ٣٨.
٧. **مصباح المتهجّد**، ٥٠٨، دعاء يوم الثلاثاء.
٨. «ك»: للأمر.
٩. **تفسير البحر المحيط** ٨/٢٥؛ **مغني اللبيب** ١/٢٢٠.

بـ ﴿**فأتوا**﴾ وحمل «من» على البدل و«مثل» على المقحم نحو مثل الأمير يـحمل على الأشهب والأدهم، ورجع الضمير إلى ﴿**ما نَزَّلْنَا**﴾ على معنى فأتوا بـدل ذلك الكتاب العظيم شأنه الواضح برهانه، أو مجاوزين هذا الكـتاب مـع فـخامة أمـره وجلالة قدره بسورة فذّة لكان أبلغ في التحدّي وأظهر للإعجاز.

وأقوى ما ذكروه في الجواب هو ما ذكره الفاضل التفتازاني أوّلاً وهو مع ابتنائه أيضاً على ما ذكرناه من الحصر قد بنى أيضاً على دعوى الذوق والوجدان وهو لا يصير حجّة على من أورد ذلك السؤال، ولم يجد[١] تفرقة بين الاحـتمالين سـيّما القاضي العضد الإيجي الذي ظنّ قوّة السؤال إلى مرتبة أحبّ أن ينسب إليه فبادر إلى انتحاله كما هو دأبه في أكثر تأليفاته، وقرّره على غير وجـهه كـما هـو شأن المنتحلين، ثمّ أرسله إلى المولى الفاضل فخر الدين الجاربردي سائلاً عـنه وجـه الصواب حيث قال: يا أولاد[٢] الهدى ومصابيح الدجى، حيّاكم الله وبيّاكم[٣]، وألهمنا الحقّ بتحقيقه وإيّاكم، ها[٤] أنا[٥] من نوركم مقتبس، وبضوء ناركم للهدى ملتبّس[٦]، ممتحن[٧] بالقصور، لا ممتحن[٨] ذو غرور، ينشد بأطلق[٩] لسان وأرقّ جنان، شعر:

ألا قُل لسكان وادي الحـبيب[١٠] هنيئاً لكـم فـي الجـنان الخـلود

١. «هـ»: لم تجد.

٢. في طبقات الشافعية الكبرى وفي تفسير الصراط المستقيم: يا أدلّاء.

٣. في هامش «ع»: الملائكة قالت لآدم عليه السلام: حيّاك الله وبيّاك [**علل الشرائع** ٢ / ٣٨٠]، معنى حيّاك: أبقاك من الحياة، وقيل: هو من استقبال المجاز وهو الوجه، وقيل: تأكل وفرحك، وقيل: سلّم عليك وهو من التحية والسلام، «١٢ غابه جوزي».

وفوق كلمة «بيّاك»: الظاهر أنّ بيّاك تابع إذ لم يوجد في النهاية والصحاح والقاموس معنى منفرد له «١٢».

٤. «م»: ـ ها.

٥. في طبقات الشافعية الكبرى: هو.

٦. «ك»: ملتمس.

٧. في تفسير الصراط المستقيم: ممتهن.

٨. «هـ»: ـ بالقصور لا ممتحن.

٩. في طبقات الشافعية الكبرى: بأنطق.

١٠. في تفسير الصراط المستقيم: الحمى.

أفـيضوا عـلينا مـن المـاء فـيضا ... فــنحن عـطاش وأنـتم ورود[١]

قد استبهم قول صاحب الكشّاف أفيضت[٢] عليه سجال الألطاف ﴿مِنْ مِثْلِهِ﴾ متعلّق بسورة صفة لها أي بسورة كائنة من مثله، والضمير لما أنزلنا أو لعبدنا، ويجوز أن يتعلّق بقوله: ﴿فَأْتُوا﴾، والضمير للعبد، حيث جوّز في الوجه الأوّل كون الضمير لـ﴿ما نَزَّلْنَا﴾ تصريحاً وحظره في الوجه الثاني تلويحاً، فليت شعري ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل ما نزّلنا، وفأتوا من مثل ما نزّلنا بسورة، وهل ثمَّ حكمة خفية أو نكتة معنوية أو هو تحكّم بَحْت، بل هذا مستبعد من مثله، فإن رأيتم كشف[٣] الريبة وإماطة[٤] الشبهة والإنعام بالجواب أثبتم أجزل الأجر والثواب[٥]، إن شاء الله تعالى.

[جواب الفاضل الجاربردي لرفع قول صاحب الكشّاف]

فأجاب[٦] عنه الفاضل الجاربردي كاشفاً عن ذلك الانتحال مبنيّاً[٧] لزلّته في تقرير السؤال وإتيانه بما يوجب عدم استحقاق الجواب، فقال: تمنّى الشعور معلّقاً[٨] بالاستعلام لمّا وقع بالدخيل[٩] مع الأصيل[١٠] الأدخل في الأبهام[١١] أشعر بأنّ المتمنى تحقّق ثبوت شيء ما مبهماً[١٢] أو الانتفاء رأساً، ولا يستراب أنّ انتفاء

---

١. الشاعر هو خلف بن أحمد القيرواني، انظر: **معجم الأدباء** ١١/٦٦.
٢. «ش»: اقتضت.
٣. «م، هـ»: يكشف.
٤. «ل»: إحاطة.
٥. انظر: **تفسير الصراط المستقيم** للبروجردي ٤/٤٤٨، نقل عن العضدي عن علماء عصره (الجاربردي).
٦. في طبقات الشافعية الكبرى: فكتب في الجواب.
٧. «م، هـ»: ومبيّناً لذلّته.
٨. في طبقات الشافعية: متعلّقا.
٩. في هامش «ع»: كلمة «هل» «١٢».
١٠. في هامش «ع»: أي كلمة «أو» «١٢».
١١. في طبقات الشافعية الكبرى: الاستبهام.
١٢. في طبقات الشافعية الكبرى: ما منها.

الفائدة اللفظية، والعائدة[١] المعنوية يجعل التخصيص تحكّماً سادجاً[٢]؛ فإنّ رفع الارتفاع[٣] ينصب البعض لكسر[٤] الباقي جزماً؛ فما مغزى التخصيص على البيان فأضرب عن الكشف صفحاً مجانباً للاستدراك كما في الاستكشاف[٥] وإن ريم ما يعني بالحقيق فيه والأخصّ بالاستعمال فزيغ[٦] آلة لا[٧] زلّة[٨] خبير كعثرة عثارها[٩] إلاّ دخل بمنزلة في أنزلنا أوّلاً بشهادة الدغدغة لعثوره[١٠] عليها في نزّلنا ثانياً، والتبيين جنس التعيين فإنّها من بنات خلعت عليهنّ الثياب ثمّ دفنتهنّ وحثوت عليهنّ التراب، شعر:

فبح باسم من أهوى ودعنى من الكنى   فلا خير في اللذات من دونها ستر
إنّي امرء اسم القصائد للعدى   إنّ القصائد شرّها إغفالها[١١]

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة على نبيّنا محمّد وآله أجمعين[١٢]، انتهى كلام الفاضل الجاربردي.

وتوضيحه إن تمنّى السائل للشعور المدلول عليه بقوله[١٣]: فليت شعري حال كون ذلك التمنّي معلّقاً بالاستفهام بكلمة «هل» الدخيل فيه مع كلمة «أو»[١٤] الأدخل في الإبهام من كلمة «أم» أشعر بأنّ المتمنّي والمطلوب إمّا تحقّق ثبوت أحد

١. «ل»: الفائدة.
٢. «ل، ك، هـ»: ساذجاً.
٣. في طبقات الشافعية الكبرى: الإبهام.
٤. في طبقات الشافعية الكبرى: للكثير. وفي «ك»: بالكسر.
٥. «هـ»: في خبير الاستكشاف.
٦. «م» وطبقات الشافعية الكبرى: فرفع.
٧. «ل، ك»: إلّا.
٨. في طبقات الشافعية الكبرى: إلّا وله خبر نصره عبارها.
٩. «م»: عسارها.
١٠. في طبقات الشافعية الكبرى: الدعوة لعبوره.
١١. انظر: **تنزيل الآيات على الشواهد من الأبيات**، ٤١٥.
١٢. **طبقات الشافعية الكبرى** ١٠/٤٧ و ٤٩.
١٣. في «ك، هـ» زيادة: قلت، وفي «ع» عليه شطب.
١٤. «ش، ل»: إذ.

المذكورات من الحكمة والنكتة والتحكّم مبهماً لا على التعيين أو[١] انتفاء جميعها فيجاب على الأوّل بنعم أي أحدها ثابت، وعلى الثاني بلا أي جميعها[٢] منتف؛ لما تقرّر من أنّ السؤال بـ«أو» عن أحد الشيئين مبهماً مع أنّ السائل لم يعلم ثبوت الحكم لأحدهما.

والحاصل أنّ ثبوت أحد الأمرين هاهنا محقّق، وإنّما التردّد في التعيين فحقيق بأن يسأل عنه بالهمزة مع «أم» دون «هل» مع «أو» فإنّه سؤال عن أصل الثبوت، وإنّما قلنا: إنّ ثبوت أحد الأمرين محقّق معلوم؛ لأنّ انتفاء الحكمة الخفية والنكتة المعنوية في تخصيص الضمير لعبدنا يجعل التخصيص به مع جواز رجوعه إلى ما نزّلنا تحكّماً سادجاً[٣]، فبين التحكّم الذي هو الترجيح بلا مرجّح وبين الحكمة الخفية والنكتة المعنوية التي عبارة عن المرجّح تناقض، ولا يستراب أنّ انتفاء أحد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر لامتناع ارتفاع النقيضين كاجتماعهما، وإذا ثبت أنّ متمنّاه تحقّق الثبوت أو الانتفاء فما مقصده من ترغيب أدلّاء الهدى وتخصيصهم على البيان بقوله: أفيضوا وأثبتم؛ إذ يكفي في جوابه «نعم» أو «لا» كما مرّ.

وإذا تبيّن أنّه لا يحتاج في جوابه إلى بيان فلنعرض[٤] عن صوب الجواب وكشف النقاب عن وجه المسألة اللائقة بطلب الكشف عنها في هذا المقام مجانباً محترزاً عن توجّه الاستدراك واللغو في الجواب إذ لمعترض[٥] أن يعترض حينئذ بأنّ الجواب لا يطابق السؤال، ولو فرض أنّه طلب بكلمة «هل» ما يراد من الهمزة التي هي حقيقة في السؤال عن التعيين ولفظه «أم» التي لها زيادة خصوصية بالاستفهام وضعاً[٦] فاستعمال «هل» و«أو» في طلب التعيين سهو لسان منه أو سهو

---

١. «ش، ل»: إذ.
٢. «م»: جمعها.
٣. «ش، ك، ل، هـ»: ساذجاً.
٤. «م»: فالعرض، «هـ»: فلنتعرّض.
٥. «م»: المعترض.
٦. «ش، ل»: وصفاً.

قلم أو عدول أداة عن موضعها.

وهذا السهو ليس زلّة من كان عالماً خبيراً بموارد استعمال[١] الألفاظ، بل هو بمنزلة زلّة عظيمة أُخرى صدرت عن هذا السائل الذي لاحظ له من العلوم، بل هو أدخل[٢] من كلّ دخيل فيه، وتلك الزلّة الأُخرى هي إيراد أنزلنا بدل نزّلنا في مفتتح سؤاله فإنّه مخالف للفظ القرآن ومتن الكشّاف، ويشهد به أيضاً أنّ هذا السائل ذكر نزّلنا بدون الهمزة ثانياً حيث قال: ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل ما نزّلنا وفأتوا من مثل ما نزّلنا[٣] بسورة.

ثمّ أنّ بيان المسألة موقوف على تعيين المراد من قبل السائل لا لعجز من جهة[٤] القائل، فإنّ السؤال اللائق للاعتناء بشأنه والتفصّي عنه في هذا المقام من محذورات فكر زينتهنّ بخلع العبارات المهذّبة تنشيطاً للراغبين وتهييجاً للخطاب، ثمّ دفنتهنّ وحثوت عليهنّ التراب لصيرورتهنّ[٥] مبتذلات في أيدي الأصحاب، وإذ[٦] قلنا: إنّ بيان المسألة موقوف على تعيين المراد وإظهاره من قبل السائل فليبيّن السؤال المعتنى به بعبارة دالّة عليه على قانون الوضع لنذكر جوابه الذي أشرنا إليه، وهذا معنى قوله شعر:

فبح[٧] باسم من أهوى ودعني عن الكنى

ويمكن أن يكون المراد بح باسم المسؤول عنه المتعيّن للجواب عن هذا السؤال حتّى يفيدك صواب الجواب، والبيت الثاني أمسّ بهذا المعنى، وفيه ادّعاء أنّه متعيّن زمانه ووحيد أوانه لحلّ المشكلات والمعضلات كما سيجيء في كلام ولده، مخاطباً للسائل العضد قل لي: من كان في تبريز وتلك الأزمان ممّن يماثله أو يداينه، انتهى.

---

١. «م»: الاستعمال.
٢. «م، هـ»: داخل.
٣. «هـ»: ـ وفأتوا من مثل ما نزّلنا.
٤. «م»: جهات.
٥. «ل»: بصيرورتهنّ.
٦. «م»: إذا.
٧. البوح: ظهور الشيء.

هذا[١] وأورد بعض فضلاء تلامذة السائل على الفاضل الجاربردي بأنّ السؤال على ما ذكره الراغب ضربان سؤال جدل[٢] وحقّه أن يطابق السؤال لا زائداً ولا ناقصاً وسؤال تعلّم، وحقّ المعلّم أن يصير فيه كطبيب شفيق يتحرّى شفاء سقيم فيطلب ما يشفيه طلبه المريض أوّلاً، ولمّا علم من قول الأُستاذ أنّه من القبيل الثاني فتوهّم الاستدراك مستدرك، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ غرض[٣] الفاضل الجاربردي تشنيع القاضي العضد وتقطيع أمره بأنّه مع كونه في صدد انتحال السؤال المشهور في هذا المقام قد قرّره على وجه[٤] يدلّ على عثرته وزلّته عن الصواب ويوجب عدم استحقاقه للجواب، ثمّ أحال ذلك الفاضل الجواب عن السؤال المشهور على ما ذكره في بعض تصانيفه بقوله: فإنّها أي المسألة من بنات خلعت عليهن الثياب ثمّ دفنتهن وحثوت عليهن التراب، فظهر أنّ الفاضل الجاربردي قد راعى فيما ذكره حقّ جواب كلّ من سؤالي[٥] الجدل والتعليم، فلا يتوجّه عليه ما ذكره هذا التلميذ مستنداً بكلام الراغب كما لا يخفى.

بل نقول: محصّل كلام الفاضل الجاربردي أنّ[٦] المسؤول إمّا ما دلّ عليه السائل بكلمة «هل» مع «أو» فهو لا[٧] يستحقّ الجواب، أو ما يجب أن يسأل عنه بأداة أُخرى يدلّ على تعيين أحد الأُمور المذكورة فهو مذكور مع جوابه في بعض مصنّفاتي[٨] وهما مشهوران متبذّلان[٩] في أيدي الأصحاب؛ لكن كلام السائل لا يدلّ على السؤال عن[١٠] التعيين حتّى يلزمني بيان الجواب عنه فالتبيين موقوف

---

١. «هـ»: ـ هذا.
٢. «م»: أجدل، «هـ»: جدلي.
٣. «هـ»: الغرض.
٤. «هـ»: أوجه.
٥. «ش»: سؤال.
٦. «م»: أمّا.
٧. في «م» بدل «فهو لا»: فلا.
٨. «هـ»: مصنّفاته.
٩. «م»: متبذرون.
١٠. «هـ»: على.

على التعيين.

[ردّ الفاضل العضد كلام الفاضل الجاربردي]

هذا وقد ردّ[١] الفاضل العضد على ما نقلناه[٢] من كلام الفاضل الجاربردي من وجوه:

الأوّل: أنّه كلام تمجّه[٣] الأسماع، وينفر عنه الطباع، ككلمات المبرسم غير منظوم وكهذيان المحموم ليس له مفهوم كم عرض على ذي طبع سليم وفهم[٤] مستقيم فلم يفهم معناه ولم يعلم مؤدّاه، وكفى وكيلاً بيني وبينك كلّ من له حظّ من العربية، وذكاءها[٥] مع الممارسة بشطر من الفنون الأدبية.

الثاني:[٦] لمّا أُحمل[٧] الاستفهام لشدّة الإبهام فسّره بما لا يدلّ بمطابقة ولا بتضمّن[٨] ولا بالالتزام، وحاصله أنّ ثبوت أحد الأمرين هنا[٩] محقّق، وإنّما التردد في التعيين، فحقيق[١٠] بأن يسأل عنه بالهمزة مع «أم» دون «هل» مع «أو» فإنّه سؤال[١١] عن أصل الثبوت.

الثالث: أنّا[١٢] لا نسلّم تحقّق أحد الأمرين حقيقة لجواز أن لا يكون لحكمة خفية[١٣] ولا نكتة معنوية، بل الأمر[١٤] بيّن في نفسه على السائل أو لشبهة قد

---

١. «م»: قد ورد.
٢. «م»: ما ذكرناه.
٣. «م، هـ»: يمجّه.
٤. في طبقات الشافعية الكبرى: ذهن.
٥. في طبقات الشافعية الكبرى: وذكاء ما.
٦. في «م» زيادة: أنّ ثبوت أحد الأمرين هاهنا محقّق.
٧. في طبقات الشافعية الكبرى: أجمل.
٨. «ل، ش»: ولا يضمن.
٩. طبقات الشافعية الكبرى و«م، هـ»: هاهنا.
١٠. «ش»: فحقّق.
١١. «ش»: بسؤال.
١٢. في طبقات الشافعية الكبرى: أنّه.
١٣. «ش»: حقيقة.
١٤. في طبقات الشافعية الكبرى: لأمر.

تخايلت[١] للحاكم ويضمحلّ بتأمّل ما[٢]، فلا يكون تحكّماً بحتاً، ولئن[٣] سلّمنا الحصر فلم لا يجوز أن يتجاهل السائل تأدّباً[٤] واعترافاً بالقصور[٥] وتجنّباً عن التيه والغرور.

الرابع: أنّ «أو» هذه[٦] هي الإضرابية فهذا باعه في الوجوه[٧] الإعرابية؛ فأين أنت عن قولهم: لا تأمرنّ[٨] زيداً فيعصيك، أو تحسبه غلامك، أو أقلّ من خدّامك[٩]، أو لا تدري من أمامك أبعد[١٠] ما أذبت[١١] نفسك ليلاً ونهاراً في شعب من العربية مذ نيطت بك التمائم[١٢] إلى أن اشتعل الرأس شيباً، يخفى عليك هذا الجلي الظاهر الذي هو مسطور في الجمل لعبد القاهر.

الخامس: هب أنّ هذا خطأ صريحاً لا يمكن أن يتمحّل له محملاً صحيحاً، أليس المقصود هاهنا كالصبح متبلج[١٣] والنار في خندس الظَلَم ناجح[١٤]، فما إذا كان لو اشتغلت بما يعينك[١٥] من الجواب وتطبيق مفصّل الصواب بما لا يعينك[١٦] من التخطية في السؤال.

السادس: قد أوجب الشرع ردّ التحية والسلام، وندب إلى التلطّف في الكلام فمن

١. في طبقات الشافعية الكبرى: تخيّلت.
٢. «ش»: ـ ما.
٣. في طبقات الشافعية الكبرى: وإن.
٤. «م»: تأذّياً.
٥. في طبقات الشافعية الكبرى: بالتقصير.
٦. «م»: وهذه.
٧. في طبقات الشافعية الكبرى: أفهذا باعك في الأوجه.
٨. في طبقات الشافعية الكبرى: لا تأمر.
٩. في طبقات الشافعية الكبرى: وأقلّ خدّامك.
١٠. «ك»: بعد.
١١. في طبقات الشافعية الكبرى: أبعيد ما آذيت.
١٢. «م»: التألّم. وفي طبقات الشافعية الكبرى: العمائم.
١٣. في طبقات الشافعية الكبرى: يبتلج أو كالنار.
١٤. في طبقات الشافعية الكبرى: في حندس الظلم على رأس العلم تتأجّج.
١٥. في طبقات الشافعية الكبرى: بعد ما يعنيك.
١٦. في طبقات الشافعية الكبرى: عمّا لا يعنيك.

نوفك[١] عنه فقد اقترف[٢] الإثم واستحقّ الذمّ وأساء الأدب وتجنّب الأُمم وأشعر بأنّه ليس له من الخلق خلاق ولم يرزق[٣] متابعة من بعث لتتميم مكارم الأخلاق.

السابع: أنّه أعرض صفحاً عن الجواب، وزعم أنّه من بنات خلع عليهنّ[٤] الثياب، ثمّ حثى عليهنّ التراب فلا ريب في أنّها يكون منتنة[٥] أو بالية ومع هذا فمصداق كلامه أن ينبش عنها أو أن يأتي بمثلها فيرى[٦] ماهية[٧].

الثامن: أنّ السؤال لم يخصّ به مخاطب دون مخاطب بل أورد على وجه التعميم والإجمال مرعياً فيه طريق التعظيم والإجلال موجّهاً إلى من وجّه إليه و[٨] تعال[٩] نصدّق[١٠] أنت من أدّلاء الهدى ومصابيح الدجى فإنّي رأي نفسه أهلاً لهذا الخطاب متعيّناً للجواب، وهلّاً دراه[١١] عن نفسه معرفة بقدره وعلماً بغوره ومحافظة على طوره إلى من هو أجلّ منه قدراً وأنور[١٢] بدراً[١٣] في هذه البلدة من زعماء[١٤] التحرير[١٥] وفحولة العلماء النحارير الذين لا يفوتهم سابق، ولا يشقّ غبارهم لاحق، فإن كان لا يرى فوقه أحداً فإنّه لِلَعَمة والعمى والحماقة العظمى، وما لداء النوك[١٦] من دواء وليس لمرض الجهل المركّب من شفاء[١٧]، انتهى.

وأقول: يتوجّه على الوجه الأوّل أنّه إنّما اختار الفاضل الجاربردي في مقام

---

١. «م، ه»: لوفكّ. وفي «ك»: يؤفك. في الطبقات: زوي.

٢. في هامش «ع»: أي ارتكبه.

٣. «ك»: لم يرزقك.

٤. «م»: عليه.

٥. في طبقات الشافعية الكبرى: ميتة.

٦. في طبقات الشافعية الكبرى: فنرى.

٧. «م»: ماهيّته.

٨. «م»: ـ و.

٩. في طبقات الشافعية: ويقال.

١٠. «م، ه»: يصدّق.

١١. في طبقات الشافعية الكبرى: ردّه.

١٢. «ه»: نور.

١٣. «م»: بدر.

١٤. «م»: أعمار.

١٥. «ل»: التجريد.

١٦. في طبقات الشافعية الكبرى: القول.

١٧. **طبقات الشافعية الكبرى** ١٠/ ٤٩ ـ ٥٢ نقلاً عن عضد الدين.

جواب الفاضل العضد هذا الأُسلوب من الكلام الذي فيه انغلاق وإبهام لدى الدخيل في العلماء الأعلام؛ لأنّه رآى من قرائن حال السائل العضد أنّه يظنّ نفسه مساهماً للمسؤول عنه في كونه من علماء التحقيق المشار إليهم بالتدقيق، فأراد أن يقنع[١] عنه هذا الظنّ بجعله متحيّراً في فهم العبارة التي لا يتعسّر فهمه إلّا على الدخيل تهكّماً واستهزاء جزاء بما ظهر من رعونة السائل وغروره لديه، وتسجيلاً على جهله وقصوره، ويتوجّه على الوجه الثاني ما ذكره ولد الجاربردي وسننقله بعيد ذلك إن شاء الله تعالى.

ويتوجّه على الثالث أنّ احتمال كون ما فعله صاحب الكشّاف من التخصيص مبنياً على أمر بيّن في نفسه على السائل مردود بأنّ صريح سوق كلام السائل يدلّ على أنّ مراده من الحكمة الخفية ما يكون خفياً على السائل، ومن النكتة المعنوية ما[٢] لا يظهر بدقّة نظره؛ فلا يبقى لاحتمال أن يكون بيّناً عند السائل مجال.

وأمّا احتمال كون التخصيص مبنياً على شبهة قد تخايلت للحاكم به وهو صاحب الكشّاف فمردود بأنّ الظاهر من قوله «أو تحكّماً بحتاً» ما لا يكون لحكمة خفية ولا لنكتة معنوية، فالشبهة المذكورة داخل في النكتة المعنوية بل في الحكمة الخفية أيضاً؛ إذ لا يعتبر في صدق ذلك على ما تخيّله الحاكم أنّ لا يضمحلّ عند التأمّل؛ فإنّ صحّة إطلاق النكتة والحكمة على شيء معني وعدم استقامتهما في نفس الأمر وبعد إقامة الدليل على بطلانهما معنى آخر.

وأمّا تسليم الحصر والتنزّل عنه إلى القول بأنّ السائل تجاهل في ذلك تأدّباً واعترافاً بالقصور، ففيه أنّه لا يجدي في دفع أنّ السؤال بـ«هل» و«أو» لا يفيد ما هو المهمّ هاهنا من طلب تعيين أحد المذكورات كما مرّ.

ويتوجّه على الرابع أنّ كلمة «أو» الإضرابية إنّما يستعمل في مقام قطع التكلّم

---

١. «ل»: أن يقلع.

٢. «م»: وما.

بثبوت مدخولها كما يشهد به ما تمثّل به من قول أهل اللغة؛ لكن هذا المقام مقام السؤال والتردد فلا يناسب فيه إيراد كلمة «أو» الإضرابية، وحينئذ لقائل أن يقول له: أفهذا باعك؟ في الوجوه الإعرابية ومعرفة المقامات الخطابية.

ويتوجّه على الخامس أنّا نسلّم أنّه قد اتّضح[١] من الخارج أنّ السؤال الذي يجب أن يذكر في هذا المقام ويعتني[٢] بالجواب[٣] عنه ماذا؛ لكن إذا أتى السائل بعبارة لا يتحمّل حملها على ذلك السؤال فلا يلزم المسؤول عنه أن يتعرّض لبيان الجواب عنه، بل ربّما عدّ ذلك منه لغواً مستدركاً، ومع ذلك[٤] قد أشار المسؤول عنه إلى ما يعنيه من ذلك السؤال، و[٥] بيان جوابه بإحالة ذكرهما في بعض مصنّفاته.

ولقد أحسن الحكيم رشيد الدين الوطواط الخوارزمي في بعض رسائله الذي تكلّم فيه على بعض أفاضل زمانه فإنّه لمّا أُجيب عن بعض كلماته بتمحّلات[٦] وتكلّفات لا يتمحّلها عبارة بعض الأفاضل، قال في دفعه أقول: إنّ الله تعالى هو يعلم الضمائر ويعرف السرائر أمّا عباده فلا وليس لي في هذا الموقف الذي وقفت فيه إلّا أن تكلّم على صريح كلامه، وأبيّن ما فيه من اضطراب نظامه وقد تكلّمت وبيّنت[٧] انتهى[٨].

ويتوجّه على بحثه السادس أنّ التلطف في الكلام إنّما يعتبر في غير مقام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والفاضل الجاربردي لمّا استشعر من السائل الرعونة والغرور كما قدّمناه لزمه إظهار الإنكار بما يترتّب عليه الإنزجار؛ لما تقرّر في كتب الأُصول والفروع أنّه إذا تحقّقت شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بجبان قولاً بالأيسر فالأيسر إلى أن يرتقي الغاية، ثمّ باليد من الضرب منتهياً إلى الجرح

---

١. «م»: أفصح.
٢. «ش»: يقتضي.
٣. «م»: الجواب.
٤. «هـ»: هذا.
٥. «ل»: أو.
٦. «م، هـ»: تمحّلات.
٧. **إحقاق الحقّ**، ٢٤٦.
٨. «م»: ـ انتهى.

والقتل، والظاهر أنّ الفاضل الجاربردي لم يتجاوز فيما ذكره عن أوّل مراتب النهي عن المنكر حيث اقتصر على وصف السائل القاصر بالدخيل تنبيهاً له بعدم دخوله بعد في عداد العلماء الأعلام والفحول الذين من شأنهم الدخول في معارك الكلام؛ لظنّه كفاية[١] ذلك في انزجاره وإمساكه عن إظهار الغرور والإعظام، واحتذاءه حذو العظام.

نعم يتوجّه أنّ من شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ظنّ الآمر والناهي بأنهما لا يفضيان إلى مفسدة بالنسبة إليه أو إلى من اختصّ به[٢] من الأولاد والإخوان، وقد ترتّب على ما فعله هذا الفاضل من الإنكار القوليّ مفسدة عظيمة هي هيجان السائل وبعثه على الترقي من إظهار منكر[٣] الرعونة، والغرور إلى الإتيان بصريح الشّتم والكلم الذي لم يأت به من رزق نصيباً من الحياء في مقابلة من خاطبه بقوله أنت دخيل حديث العهد بالعلوم.

ولعلّه قد ظنّ الفاضل الجاربردي انتفاء تلك المفسدة، والظنّ قد يكون صواباً وقد يكون خطأ لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ**﴾[٤]، والذي يدلّ على أنّه كان صائباً في ذلك الظنّ أنّ إتيان السائل بكتابه تلك الوجوه ثانياً إنّما حدث بعد مدّة من كتابة الجاربردي لذلك الجواب؛ كما يشعر به كلام ولده الآتي عمّا[٥] قريب إن شاء الله تعالى على أنّ استعمال العلماء الأعلام للكلام المتضمّن للكلم والشتم والملام سيّما بالنسبة إلى من استحقّه من الجهّال المغرورين اللئام، ليس أوّل قارورة كسرت في الإسلام، فكم مثلها ونظيرها بل ما هو أشدّ وأفظع[٦] منها في الصحف المتداولة بين الأنام.

---

١. «م، هـ»: كتابة.
٢. «م»: ـ به.
٣. «ش»: المنكر.
٤. الحجرات: ١٢.
٥. «م، هـ»: عن.
٦. «م، هـ»: أقطع.

ويتوجّه على السابع أنّ حاصل معنى قول الفاضل الجاربردي حيث قال: فإنّها من بنات فكر خلعت عليهنّ الثياب ثمّ دفنتهنّ[١] وحثوت عليهنّ التراب، أنّـه قـد استوفى خطّه و[٢]وطره منهنّ وعلم ما فيهنّ وعليهنّ ثمّ دفنهنّ[٣] في مقابر النسيان؛ فمن رام الوصلة إليها بانتحالها كما قصده هذا السائل فهو كمن نبش عـن[٤] مـيتة منتنة[٥] أو بالية، وبما قرّرناه ظهر أنّ ليس مصداق كلامه أنّ ينبش هو عنها ويريها غيره كما توهّم.

[جواب ولد الجاربردي عن بعض الوجوه]

هذا وقد أجاب الفاضل ولد الجاربردي عن بعض الوجوه التي أتى بها السائل ثانياً مخاطباً له بقوله: وأمّا قولك ثانياً فسّره بما لا يدلّ إلى آخره، ثمّ تقول: حاصله كذا، متناقض؛ إذ نفيت[٦] أوّلاً الدلالات ثمّ أثبتت[٧] ثانياً له معنى وذكرته؛ فأنت كاذب في الأوّل أو[٨] في الثاني، وأيضاً قد قلت أوّلاً أنّه كهذيانات[٩] إلى آخره، ثمّ قلت حاصله: كذا فقد أدخلت[١٠] عنقك في ربقة الكذب اتّق الله فإنّ الكذب صغيرة والإصرار عليه كبيرة، ثمّ قولك حاصله: إنّ ثبوت أحد الأمرين إلى آخره، يوهم أنّك الذي استنبطت هذا المعنى من كلامه وفهمت[١١] منه، وليس[١٢] كذلك، بل لما بلغك هذا الجواب فبقيت حائراً مليّاً[١٣] لما تفهم[١٤] مراده فلمّا حال الحول وانتشر القول

---

١. في «م» زيادة: في مقابر النسيان.
٢. «م»: ـ و.
٣. «م»: دفنتهنّ.
٤. «م»: من.
٥. «م»: منتة.
٦. في طبقات الشافعية الكبرى: كذا فنفيت.
٧. في طبقات الشافعية الكبرى و«م، ه»: أثبتّ.
٨. «ل»: و.
٩. في طبقات الشافعية الكبرى: بأنّه كهذيان.
١٠. «ش»: دخلت.
١١. في طبقات الشافعية الكبرى: فهمته.
١٢. «ه»: ـ ليس.
١٣. في طبقات الشافعية الكبرى: حائراً ملياً لا تفهم مؤداه ولا تعلم معناه وكنت تعرضه على ثمن زعمت أنّهم كانوا ذا طبع سليم ... فلمّا حال الحول.
١٤. «ش»: لم يفهم. وفي «ك»: لا تفهم.

جاء الإمام الألمعي الشيخ أمين الدين حاجي[١] وتمثّل وقال[٢]: كما قلت شعراً:

أفيضوا علينا من الماء فيضاً فنحن عطاش وأنتم ورود

فقرأ عليه قراءة تحقيق وإتقان وتدقيق، فلمّا كشف له الوالد الغطاء ظهر له أنّ كلامك كان ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً﴾[٣] فجاء إليك وأقرع[٤] في صماخك[٥] وأقرّ عينيك فكان الواجب عليك أن تقول حاصله: كذا على ما فهمته من بعض تلامذته لئلّا يكون انتحالاً، فإنّ ذلك خيانة و[٦]الله لا يحبّ الخائنين[٧].

وأمّا قولك سابعاً وزعم أنّه من بنات[٨] فكر إلى آخره، فالجواب عنه أنّ الزعم قول يكون مطية الكذب[٩] وما ذكره من الحقّ الأبلج ومن ظنّ خلاف ذلك فقد وقع في الباطل [اللجج][١٠]؛ لأنّ مراده بنات خلع عليهن الثياب نتائج فكره التي انتشرت في البلاد كشرح المنهاج والمصباح وشرح التصريف واللباب وحواشي شرح المفصّل والمفتاح وحواشي المصباح وشرح السنّة وحواشي الكشّاف والمطالع وشرح الإشارات وغير ذلك ممّا يطول[١١] ذكره.

وقولك فلا ريب أنّها يكون ميتة إلى آخره، دلّ[١٢] على جهلك لأنّ قول العالم لا يموت ولو مات العالم، قال بعض: العلماء باقون ما بقي الدهر أعيانهم مفقودة وآثارهم في القلوب موجودة[١٣]، وقولك فمصداق كلامه إلى آخره.

قلت: نعم ولكن بشرط أن تنزع من صماخيك صمام الصمم حتّى أفرغ فيها شيئاً

---

١. في طبقات الشافعية الكبرى: حاجي دادا وتمثل بين يدي والدي.

٢. «هـ»: ـ وقال.

٣. النّور: ٣٩.

٤. «م، هـ»: أفزع.

٥. في طبقات الشافعية الكبرى: صماخيك.

٦. «م»: أنّ.

٧. في **طبقات الشافعية الكبرى** ١٠/٦٥ـ٦٦.

٨. «م»: نيّات.

٩. في طبقات الشافعية الكبرى: لكذب.

١٠. ما بين المعقوفتين من طبقات الشافعية الكبرى.

١١. «م»: يقول.

١٢. في طبقات الشافعية الكبرى: دال.

١٣. «هـ»: موجود. من كلام أمير المؤمنين لكميل في **نهج البلاغة**، الحكمة ١٤٧.

من مباحث الحكم، فأقول[١]: ممّا[٢] ذكره والدي[٣] في الفرق فيما[٤] ذكره الكشّاف أنّه إذا كان صفة فإن عاد الضمير إلى ﴿ما﴾ يكون[٥] ﴿مِنْ﴾ زائدة كما هو مذهب الأخفش؛ أي[٦] فأتوا[٧] بسورة مثل القرآن في البلاغة[٨] واستقامة المعنى، وليس النظر[٩] إلى أن يكون مثل بعض القرآن أو كلّه بل لا وجه لهذا الاعتبار، ويؤيّده قوله تعالى[١٠] في موضع آخر ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[١١] و﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ﴾[١٢] فلا يكون ﴿مِنْ﴾ للتبعيض ولا للابتداء[١٣]؛ لأنّه ليس المقصود أن يكون مبدأ الإتيان هذا أو[١٤] ذاك، وإن عاد الضمير إلى ﴿عَبْدِنَا﴾ يكون ﴿مِنْ﴾ ابتدائية وهو ظاهر.

وأمّا إذا كان ﴿مِنْ مِثْلِهِ﴾ متعلّقاً بـ﴿فَأْتُوا﴾ فلا يجوز أن يكون ﴿مِنْ﴾ زائدة لأنّ الحرف الزائد[١٥] لا يكون متعلّقاً بشيء؛ فتعيّن أن يكون المعنى فأتوا بسورة من مثل عبدنا، ويكون «من» ابتدائية.

ثمّ قال: أو نقول: إنّما قال صاحب الكشّاف أنّ ﴿مِثْلِهِ﴾ إن كان صفة ﴿سُورَة﴾ يحتمل عود الضمير إلى ﴿ما﴾ وإلى ﴿عَبْدِنَا﴾ لصحّة أن يقال: سورة كائنة من مثل ما نزّلنا بأن يكون السورة مثل بعض ما نزّلنا[١٦]، أو يكون مثل ما نزل مبدأ[١٧] نزوله

---

١. «م»: أقول.
٢. في طبقات الشافعية الكبرى و«م»: فما ذكره.
٣. «هـ»: الذي.
٤. «هـ»: فما.
٥. في طبقات الشافعية الكبرى: تكون.
٦. «م»: ـ أي.
٧. في طبقات الشافعية الكبرى: في زيادة «من» إذ المعنى حينئذ فأتوا.
٨. في طبقات الشافعية الكبرى: في حسن النظم.
٩. «ش»: المعنى.
١٠. «م»: قال.
١١. البقرة: ٢٣.
١٢. هود: ١٣.
١٣. في طبقات الشافعية الكبرى: ابتدائية.
١٤. «ل»: و.
١٥. في طبقات الشافعية الكبرى: حرف الجرّ إذا كان زائداً.
١٦. في طبقات الشافعية الكبرى: ما نزل. وفي «ك»: ما أنزلنا.
١٧. في طبقات الشافعية الكبرى: مبتدأ.

و[١]لصحّة أن يقال: سورة كائنة من مثل عبدنا، بأن يكون قد قاله ويكون تركيبه وكلامه، وأمّا إذا كان ﴿مِنْ مِثْلِهِ﴾ متعلّقاً بـ﴿فَأْتُوا﴾ فتعيّن[٢] أن يكون عائداً إلى «عبدنا» لاستقامة أن يقال: فأتوا من مثل عبدنا، أي من مثله[٣] بأن يكون كلامه، ولا يستقيم أن يقال: فأتوا من عبدنا مثل[٤] ما نزّلنا أي من جهته؛ إذ لا يستقيم أن يقال: أتي هذا الكلام من فلان إلّا إذا كان ذلك الفلان ممّن يمكن أن يكون هذا كلامه ويكون هذا الكلام[٥] مقولاً منه[٦] مروياً عنه، ولهذا ما بسط الزمخشري الكلام فيه بل اقتصر على ذكره[٧] والله أعلم[٨].

وقولك هلّا دراه[٩] عن نفسه إلى آخره.

الجواب عنه من وجهين: الأوّل أنّك بعثت إليه وسألت[١٠] منه فصار[١١] كفرض العين بالنسبة إليه فلذا[١٢] قال ما حاصله: إنّ السؤال يحتاج إلى التصحيح بالنظر الدقيق ليصير مستحقّاً للجواب من أهل التحقيق، والثاني قل لي: من كان في تبريز[١٣] وتلك الأزمان ممّن يماثله أو يدانيه[١٤]، انتهى كلام ولد الجاربردي.

ولا يخفى أنّ ما نقله من الجواب بالفرق عن والده راجع إلى بعض ما نقله الفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشّاف، وقد ذكر سابقاً؛ فتأمّل.

---

١. «ل»: ـ و.

٢. في طبقات الشافعية الكبرى: فيتعين.

٣. في طبقات الشافعية الكبرى: من عبد مثله.

٤. في طبقات الشافعية الكبرى: من عبد مثل.

٥. من «من فلان إلّا» إلى هنا سقط من «هـ».

٦. في طبقات الشافعية الكبرى: منقولاً منه.

٧. «م، هـ»: ما ذكره.

٨. في **طبقات الشافعية الكبرى** ١٠/٧٠ و ٧٢.

٩. في طبقات الشافعية الكبرى: فهل لا ردّه.

١٠. في طبقات الشافعية الكبرى: سألته عنه.

١١. «ل»: ـ فصار.

١٢. «هـ»: فلهذا.

١٣. في طبقات الشافعية الكبرى: في البين في ذلك الزمان.

١٤. في **طبقات الشافعية الكبرى** ١٠/٧٣ ـ ٧٤.

[التحقيق في المسألة]

ثمّ أقول مستفيضاً من مفيض جلائل الألطاف، خالعاً ربقة تقليد الناظرين في الكشّاف: إنّ فهم التخصيص من عبارته وعبارة المصنّف بعيد لدى الإنصاف، فإنّ قولهما: ورد المنزل إلى آخره، يجوز أن يكون بياناً لترجيح إرجاع الضمير إلى المنزل في المقامين، ولا دلالة له على كونه بياناً لترجيح إرجاع الضمير إلى المنزل في المقام الأوّل حتّى يمكن الإشعار من ذلك إلى إرادة التخصيص المذكور، ولعمري إن فهم ذلك في المقام الثاني حيث قال: أو صلة ﴿**فَأْتُوا**﴾، والضمير لـ«لعبد»، والردّ إلى المنزل إلى آخره، إمّا لوجود لام الاختصاص في قوله: لـ«العبد»، أو للسكوت عليه من دون أن يضمّ إليه قوله: أو لـ﴿**ما نزّلنا**﴾ كما فعله في المقام[1] الاحتمال الأوّل، أو لما يرى من أنّ بعض الوجوه المذكورة في بيان أولوية الردّ إلى المنزل غير جار في المقام الثاني، أو لما يرى في عبارة الكشّاف من الفصل بين قوله: والضمير لـ«العبد» وبين قوله: والردّ إلى المنزل أولى إلى آخره بقوله: فإن قلت: قلنا: إلى آخره، أو[2] لأنّه غير الأُسلوب في المقام الثاني وذكر إرجاع الضمير إلى العبد أوّلاً، أو لتوهّم لزوم فساد في المقام الثاني من الإرجاع المذكور دون المقام الأوّل.

وأنت خبير بأنّ شيئاً من ذلك لا يصلح لكونه قرينة ضعيفة في فهم ذلك الاختصاص، أمّا الأوّل فلأنّ اللام الجارة بعد تسليم دلالته على الاختصاص الحصري حاصل في المقام الأوّل أيضاً مع أنّه لا يفهم منه الحصر فافهم، وأمّا السكوت في معرض البيان فبعد تسليم[3] كونه مفيداً للحصر نمنع وقوعه حقيقة[4] في كلامهما، بل كلامهما[5] ناطق بعدم السكوت؛ لأنّ قولهما: والردّ إلى المنزل أولى

---

١. «ش»: مقام.

٢. «ه»: ـ أو.

٣. «ه»: و.

٤. في هامش «ع»: إنّما قيّد به لوقوعه توهّماً «١٢».

٥. «ك، م»: ـ بل كلامهما.

إلى آخره قائم مقام قوله: أو لما نزّلنا، غاية الأمر أنّهما لمّا أرادا بيان ترجيح[١] الردّ إليه في الصورتين غيّر الأُسلوب إلى ذلك اختصاراً في العبارة فكأنّهما قالا: الضمير لـ«العبد» أو لـ﴿**ما نزّلنا**﴾، والردّ إلى ما نزّلنا في الصورتين أولى فافهم.

وأمّا انطباق بعض الوجوه الخمسة كالأوّل منها على ترجيح الردّ إلى المنزل في المقام الأوّل دون الثاني فلا دلالة على ذلك؛ إذ يكفي في بيان ترجيح ما ذكر في المقامين أن يكون بعض[٢] الوجوه مشتركاً في المقامين وإن اختصّ بعضها بآخر، ولهذا نظائر في كتب المصنّفين يظهر بأدنى تتبّع[٣].

وأمّا الفصل بقوله فإن قلت: قلنا، ففيه أنّه لنا لا علينا؛ لأنّ هذا الفصل قد حمل صاحب الكشّاف على تغيّر[٤] الأُسلوب حيث لم يقل[٥] أو لما نزّلنا، بل قال: والردّ إلى المنزل إلى آخره، فإنّ هذا الأُسلوب يوجب[٦] سرعة الانتقال إلى عديله[٧] الذي بَعُد عنه بتوسّط تلك الفاضلة[٨] كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام.

وأمّا وجه تغيير الأُسلوب في المقام الثاني بذكر إرجاع الضمير إلى العبد أوّلاً فلأنّه لمّا أراد بيان الترجيح في المقامين ومع ذلك كان ذكر إرجاع الضمير إلى «العبد»[٩] غير مستدعي لذكر بيان وإيضاح له يطول به العبارة بخلاف إرجاعه إلى ﴿**ما نَزَّلْنَا**﴾ لاستعقابه بيان ترجيحه بالوجوه الخمسة المذكورة، ومن دأب المصنّفين تقديم الأخصر الأخفّ مؤنة على خلافه قدّم ذكر الإرجاع إلى «العبد»

---

١. «هـ»: الترجيح.

٢. «م»: في بعض، «ش»: أنّ بعض.

٣. في هامش «ع»: قال الخواجة عصام الدين في بحث سنن الطهارة من حاشيته على كتاب الهداية في فقه الحنفية: الظاهر أنّ الحديث دليل على بعض المدّعى والمعقول على الكلّ ومثل هذا كثير في هذا الكتاب، انتهى «١٢ منه».

٤. «م، هـ»: تغيير.

٥. «ك»: هو لم يقل.

٦. «م»: موجب.

٧. في هامش «ع»: وهو قوله: عبدنا «١٢».

٨. «ك، م»: الفاصلة.

٩. من «أوّلاً فلأنّه» إلى هنا سقط من «هـ».

على ذكر الإرجاع إلى المنزل.

وأمّا توهّم لزوم فساد في المقام الثاني دون الأوّل كما تكلّف بيانه كافّة من أجاب عن السؤال المذكور فقد عرفت أنّه محض توهّم، ومع هذا لا يقتضي ذلك أن يكون مفاد كلام المصنّف وصاحب الكشّاف إرادة الاختصاص لجواز أن يكونا غافلين عن لزوم الفساد.

وبالجملة فساد المعنى في نظر السامع لا يصلح دليلاً على إرادة خلاف ما يدلّ عليه كلام المتكلّم، وحسبك فيما قرّرناه أنّه لولا مقصود المصنّف وصاحب الكشّاف بيان[١] ترجيح الردّ إلى المنزل في المقامين لكان المناسب أن يذكر ترجيح الردّ إلى المنزل في المقام الأوّل في المقام الأوّل[٢]، هذا ما حضرني في هذا المقام مع اكتناف الشواغل والإنغماس في بحر الغوائل والحمد لله ربّ العالمين.

[معنى ﴿وَٱدْعُوا شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾]

قوله: وفي أمرهم أن يستظهروا بالجماد في معارضة القرآن [العزيز] غاية التبكيت والتهكّم بهم.

قيل: لم يجعل في هذا المعنى قوله ﴿مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ متعلّقاً بـ﴿ٱدْعُوا﴾ إمّا على تقدير كون ﴿مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ بمعنى بين يدي[٣] الله؛ فلأنّه لا معنى للأمر بدعاء الأصنام بين يدي الله لأنّ الدعاء في الدنيا لا في الآخرة، وإمّا على تقدير كونه ظرفاً مستقرّاً فلأنّه يكون المعنى حينئذ ادعوا الأصنام من دون الله والأصنام لم يشمل الله حتّى يخرج منه، ألا ترى أنّه لا يصحّ أن يقال: ادعوا العلماء من دون زيد إذا لم يكن زيد من العلماء، ونقض[٤] من الاحتمال الذي هو ادعوا شهداءكم من دون أولياء الله

---

١. «هـ»: في بيان.

٢. «ش، ك، هـ»: ـ في المقام الأوّل.

٣. في هامش «ع»: أي ادعوا أصنامكم للاستظهار بهم في المعارضة «١٢».

٤. في هامش «ع»: وهذا منقوض بالوجه الثالث حيث أُريد بالشهداء أشرافهم ورؤسائهم الذين لا يدخل فيهم

لأنّ أولياء الله لم يدخل في رؤساهم وأشرافهم وهم المرادون بشهدائهم.

قال المحشّي الفاضل: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ لقوله ادعوا بين يدي الله أصنامكم معنى حسناً وهو أنّ الله تعالى بذاته ناصر لرسوله، فحضور أصنامكم لنصرتكم على الرسول كحضورهم بين يدي الله في الآخرة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ استعمال «دون» لا يقتضي دخول ما أُضيف إليه في ما قبله وإلّا لم يصحّ ادعوا زيداً من دون عمرو.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ المراد بالشهداء فصحاء العرب ورؤساهم[١] في الفصاحة وكثير من أولياء الله منهم[٢]، انتهى.

وأقول: في نظره نظر؛ لأنّ ما ذكره أوّلاً تكلّف بل تعسّف ظاهر، ويتوجّه على ما ذكره ثانياً أنّ مراد القائل هو أنّ استعمال «دون» يقتضي دخول ما أُضيف إليه في ما قبله تحقيقاً أو تقديراً، ومن البيّن أنّه تعالى ليس بداخل في الأصنام لا تحقيقاً ولا تقديراً، وكذا الحال في تمثيله بقوله ادعوا العلماء من دون زيد إذا لم يكن زيد من العلماء؛ وإنّما لم يذكر التعميم المذكور لأنّ ما أُضيف إليه[٣] فيما نحن فيه من قبيل ما دخل في سابقه حقيقة، وفيما ذكره هذا الفاضل من المثال وإن لم يكن داخلاً في ما قبله حقيقة؛ لكنّه داخل فيه تقديراً؛ فإنّ قولهم ادعوا زيداً من دون عمرو إنّما يطلق إذا كان كلّ من زيد وعمرو داخلاً تحت معنى غير مذكور صريحاً كدخولهما[٤] في أهل الفضل أو[٥] في جند السلطان مثلاً ثمّ يتعرّض لإثبات الأوّل ونفي الثاني.

ويتوجّه على ما ذكره ثالثاً أنّ ما ذكره المصنّف من قوله وفي أمرهم أن يستظهروا بالجماد إلى آخره، ناظراً إلى بعض التوجيهات السابقة التي اقتصر فيه على إرادة شهادة الأصنام وما شاكلها، وإيراد القائل عليه بأنّ أولياء الله لم يدخل في

⇦ أولياء الله.

١. «هـ»: ورؤسائهم.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٦٣.

٣. «هـ»: له.

٤. «م»: لدخولهما.

٥. «م، هـ»: و.

رؤسائهم مبني على ذلك فكيف يدفعه التشبّث باحتمال إرادة شهادة فصحاء العرب ورؤسائهم على أنّ القول بكون أولياء العرب داخلين في الشهود الذي طلب الله تعالى منهم لأجل الشهادة على خلاف مراد الله ممّا لا يخفى سخافته فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ...﴾ (٢٤)]

[النار مخلوقة الآن، معدّة للكافرين]

قوله: وقوله تعالى ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ دلّ على أنّ النار مخلوقة معدّة لهم الآن[١].

لأنّ المعدّ لا يكون إلّا مخلوقاً موجوداً بالفعل قال الشيخ الأجلّ الطبرسي ﵀: وكذلك الحال في الجنّة[٢]؛ لقوله تعالى ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ والفائدة في ذلك [أنّا] وإن لم نشاهدهما أنّ الملائكة يشاهدونهما وهم من أهل التكليف والاستدلال؛ فيعرفون ثواب الله للمتّقين وعقابه للكافرين، وإنّما خصّ النار[٣] بكونها معدّة للكافرين وإن كانت معدّة للفاسقين أيضاً لأنّه يريد بذلك ناراً مخصوصة لا يدخلها غيرهم كما قال: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾[٤].

[قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ...﴾ (٢٥)]

قوله: [وعطف العمل على الإيمان مرتّباً للحكم عليهما إشعاراً بأنّ السبب في استحقاق هذه البشارة مجموع الأمرين والجمع بين الوصفين، فإنّ الإيمان الذي هو عبارة عن التحقيق والتصديق أُسٌّ، والعمل الصالح كالبناء عليه، ولا غناء بأُسٍّ لا بناء عليه، ولذلك فلمّا ذكرا منفردين] وفيه دليل على أنّها خارجة عن مسمّى

---

١. في المصدر: معدّة الآن لهم.
٢. في المصدر: وكذلك الجنّة.
٣. «وإنّما خصّ النار إلى آخره» في المصدر مقدّم على «كذلك الجنّة».
٤. النّساء: ١٤٥. **مجمع البيان** ١/ ١٢٩.

الإيمان إذ الأصل أنّ الشيء لا يعطف على نفسه إلى آخره.

أقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ الإيمان في الآية محمول على المعنى اللغوي كما ذكرناه في أوائل هذه السورة، وكلام الجمهور في الإيمان المنجي عن سخط الله والظاهر أن يكون مركّباً من الإذعان والقول والعمل؛ كما ذهبوا إليه على أنّ هذه الآية وأمثالها إنّما يوجب ما ذكر لو لم يكن الإيمان من الأسماء المطلقة على الكلّ والجزء معاً كالقرآن أو لم يكن إطلاقه على الأمر القلبي لكونه أشرف أجزاء الإيمان لا بدّ لنفي ذلك من دليل.

وأمّا ثانياً: فلأنّ عطف الجزء على الكلّ إنّما يلزم لو كان جزء الإيمان هو العمل الكثير بخصوصه كما ذكر في الآية[١]، وليس كذلك لأنّ ما هو جزء الإيمان هو العمل[٢] في الجملة أعني لا بشرط الوحدة والكثرة، ولمّا قصد الله تعالى ترغيب العباد بالإكثار من الأعمال الصالحة أو مدحهم بمزاولتها كما يشعر به بشارته لهم[٣] بالنجاة والفوز بعظم الدرجات المسبّبة عن تلك الأعمال بصيغة الجمع الدالّة على التعدّد والتكثر؛ فقال: ﴿وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ﴾[٤]، إذ لو اقتصر على قوله: ﴿ءَامَنُوا﴾ لم يفهم التعدّد المقصود بخصوصه؛ إذ لا دلالة للعامّ على الخاصّ.

ويؤيّد ما ذكرناه ما ذكره المصنّف قبيل ذلك حيث قال: وعطف العمل على الإيمان مرتّباً للحكم عليهما إشعاراً بأنّ السبب في استحقاق هذه البشارة مجموع الأمرين والجمع بين الوصفين.

وإنّما قلنا[٥]: إنّ الجزء هو العمل لا بشرط الوحدة والكثرة لاختلاف وقوعه بحسب اختلاف أحوال المكلّفين وتفاوت توفيقاتهم؛ فيبطل اعتبار الوحدة في حقّ

---

١. في هامش «ع، هـ»: وأيضاً يجوز عطف بعض الأجزاء على الكلّ لغرض من الأغراض كقوله تعالى: ﴿وَ مَلَـٰئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكَالَ﴾ [البقرة: ٩٨] «١٢ منه».

٢. من «الكثير بخصوصه» إلى هنا سقط من «م». ٣. «ل»: له.

٤. «م»: ـ فقال ﴿وَ عَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ﴾. ٥. «م، هـ»: قال.

من حصّل له توفيق الإتيان بأكثر من ذلك ويبطل اعتبار التعدّد في حقّ من لم يقدر عليه لقصر زمان التكليف بموت ونحوه، ولهذا قال صاحب الكشّاف في تفسير هذه الآية: إنّ المراد من الصالحات الجملة من الأعمال الصحيحة المستقيمة في الدين على حسب حال المؤمن في مواجب التكليف[١] انتهى[٢].

إن قيل: فما تقول فيمن آمن ولم يمهله الأجل لإيقاع[٣] عمل صالح واحد أيضاً؟ قلت: للقائل بالتركيب[٤] أن يلتزم أنّه ليس بمؤمن بحسب العرف الشرعي وإن احتمل أن يكون ناجياً في الآخرة كما قيل بمثله في كثير من أمثاله، ولا يتوجّه النقض على ما حرّرنا به كلام القائلين بالتركيب بقوله تعالى في آية أخرى: ﴿وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾[٥] الآية لأنّه في قوّة الآيات المقيّدة صريحاً فإنّ قوله ﴿صَالِحًا﴾ يحتمل أن يكون التنوين فيه للتقليل وأن يكون للتكثير، وعلى التقديرين يندفع النقض فأحسن تدبّره فإنّه مع وضوحه لا يخلو عن دقّة، وهذا ما وعدناك سابقاً فتذكر.

[تحقيق في الإيمان والإحباط]

قوله: و[مقتضى وعده تعالى] لا على إطلاق، بل بشرط أن يستمرّ عليه حتّى يموت وهو مؤمن لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَـٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾[٦].

قال في الكشّاف: فإن قلت: أمّا[٧] يشترط في استحقاق الثواب بالإيمان والعمل الصالح أن لا يحبطهما[٨] المكلّف بالكفر والإقدام على الكبائر [وأن لا يندم على ما

---

١. من «بموت ونحوه» إلى هنا سقط من «م».
٢. **الكشّاف** ١/ ٢٥٦.
٣. «م، هـ»: الإيقاع.
٤. «م»: التركيب.
٥. الكهف: ٨٨.
٦. البقرة: ٢١٧.
٧. «هـ»: ما.
٨. «ك»: أن لا يحبطها.

أوجده من فعل الطاعة وترك المعصية فهلا شرط ذلك؟]، قلت: لمّا جعل الثواب مستحقاً بالإيمان والعمل الصالح[١] وركّز[٢] في العقول أنّ الإحسان إنّما يستحقّ فاعله المثوبة والثناء إذا لم يعقّبه[٣] بما يفسده كان اشتراط حفظها من الإحباط والندم كالداخل تحت الذكر[٤].

وقال الإمام الرازي: القول بالإحباط باطل لأنّ من أتى بالإيمان والأعمال الصالحة استحقّ الثواب الدائم[٥] فإذا أتى بعده بالكفر استحقّ به العقاب الدائم، ثمّ لا يخلو من أن يوجدا معاً وهو محال أو يندفعا وليس زوال الباقي لطريان[٦] الطارئ أولى عن[٧] اندفاع الطارئ لقيام الباقي فيبطل القول بالإحباط، وعند هذا تعيّن أن يقال: إنّ العبد لا يستحقّ على الطاعة ثواباً ولا على المعصية عقاباً استحقاقاً عقلياً واجباً، وهو قول أهل السنّة واختيارنا، وبه يحصل الخلاص عن ظلمات هذه الورطة[٨].

واعترض عليه العلّامة الرازي[٩] في حاشية الكشّاف بأنّه كيف يكون القول

---

١. من «أن لا يحبطهما المكلّف» إلى هنا سقط من «م».

٢. «هـ»: ركن.

٣. في المصدر: لذا لم يتعقّبه.

٤. «م، هـ»: الركز. **الكشّاف** ١/٢٥٧.

٥. «هـ»: الدائمة.

٦. في هامش «ع، م، هـ»: قال العلّامة الحلّي في بحث النسخ من تهذيب الأُصول: وليس انتفاء الباقي لطريان الضدّ الحادث أولى من العكس لأنّ انتفاء الضدّ الباقي الطارئ دون العكس ترجيح من غير مرجّح؛ لأنّ المضادّة أمر ثابت من الجانبين بل نقول دفع الأوّل للثاني أولى لأنّ الدفع أهون من الرفع، وكيف لا والطارئ إمّا برفعه بعد الحلول أو قبله والأوّل يستلزم اجتماع الضدّين والثاني يستلزم عليه المعدوم، هذا وقد ذكر في ذلك المتن والشرح كلمات أُخرى فليراجع إليها من أراد «١٢ منه رحمه الله» [انظر: **شرح المقاصد** ٢/٢٣٣].

٧. «ل، هـ»: من.

٨. **تفسير الرازي** ٢/١٢٧ ـ ١٢٨.

٩. في هامش «ع، م، هـ»: وبعد مدّة مضت من كتابة هذه الأرقام وجدت من إفادة بعض الأعلام من وجوه النقض والإبرام رأيت أزين به حواشي هذا المقام حيث أورد على فخر الدين الرازي بقوله: فيه نظر؛ أمّا ⇦

بالإحباط باطلاً وقد نطق به القرآن الكريم ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[١] حبطت أعمالهم ولا تبطلوا أعمالكم، وأمّا قوله: وليس زوال الباقي لطريان الطارئ أولى من اندفاع الطارئ لقيام الباقي، فممتنع لأنّ الطارئ إذا وجد استحال عدمه حال وجوده وهو ظاهر ومستحيل وجوده مع بقاء الباقي فيجب عدم الباقي.

والتحقيق فيه أنّ عدم الطارئ حال وجوده مستلزم للمحال وهو اجتماع عدمه ووجوده، وعدم الباقي غير مستلزم لذلك لتقدّم وجوده على هذه الحالة التي يقدّم[٢] فيها[٣] فكان عدمه أولى، وإلى هذا أشار المتكلّمون حيث قالوا: للطارئ حقّ الطرو،

⇦ أوّلاً: فلأنّه لا دخل بقوله ولا يجوز، إلى آخره، في بطلان الإحباط، بل مؤيّد له، وأمّا ثانياً: فلعدم ذكر إبطال ارتفاعهما، وأمّا ثالثاً: فلتوجّه النقض بإيجاد المعدوم وبالعكس وبطريان الضدّ كما قيل، وأمّا رابعاً: فلأنّه [«ع»: لأنّه] يجوز رجحان علّة الثاني، والطارئ على الثاني الأوّل، وأمّا خامساً: فلأنّه لا شكّ في إحباط الكفر بالإيمان وبالعكس وهو صريح القرآن والأخبار، ونقل عليه الإجماع بل لوجد الإحباط مطلقاً فيهما، وأمّا سادساً: فلأنّ هذا بالحقيقة بطلان استحقاق الثواب والعقاب لا الإحباط فتأمّل، وأمّا سابعاً: فلأنّ المخلص ليس بمخلص فإنّه ليس بإبطال الإحباط لأنّه إنّما هو على تقدير الاستحقاق وأيضاً أنّ الإحباط ممكن على تقدير الاستحقاق الشرعي، وما أبطله حينئذ فما بطل الإحباط وقد كان الظاهر ذلك وأمّا ثامناً: فلأنّه ينبغي أن يقول ولا اندفاع الباقي بالطارئ كما يقتضيه مدّعاه دليله وإلّا يصير الدليل أخصّ من المدّعي وهو ظاهر فتأمّل. وأمّا تاسعاً: فلأنّه لا معنى لنفي الاستحقاق العقلي حينئذ مع أنّ [«م»: أنّه] دليله ينفي الشرعي أيضاً، فإنّ القائل لم يدع الاستحقاق عقلاً من غير شرع بل يدعي أنّ العقل يحكم به بعد ورود [«م»: ورد] الشرع بوجود الآيات الكثيرة الدالّة على ذلك والقرآن مشحون بذلك مثل جزاء بما كنتم تعملون وبما كنتم تكسبون و [«م»: في]أمثال ذلك كثيرة جدّاً، والأشاعرة يدعون أن ليس بالاستحقاق لا عقلاً ولا شرعاً وقال الدواني في إثبات الواجب الثواب والعقاب ليسا بسابقة استحقاق من غير قيد بالعقل ودليلهم يدلّ على ذلك وهو أنّ فعل العبد ليس باختياري، وأنت تعلم فساد هذا الكلام فإنّ الآيات والأخبار مشحونة باستحقاق إيّاهما مثل من ذهب أنّ الاستحقاق للثواب لاحتمال التفضيل فلا معنى للعقاب لغير استحقاق وهو ظاهر.

فالمخلص أن لا معنى لنفي الحسن والقبح العقليين ولا لعدم استحقاق الثواب والعقاب بالعمل وجواز إدخال الشيطان وسائر العصاة الجنّة والأنبياء النار كما جوّزه الأشعري وأنّ ما يدلّ على الإحباط كثير جدّاً والتأويل ما تقدّم، انتهى كلامه «١٢ منه رحمه الله».

١. الزّمر: ٦٥.

٢. «م، ك، هـ»: تقدّم.

٣. «ك»: منها.

وأيضاً لو صحّ ما قاله لما انتفى ضدّ بطريان ضدّ آخر؛ كالحركة بطريان السكون وبالعكس، والسواد بطريان البياض إلى غير ذلك فبطل بهذا ما قاله، وأيضاً لو لم يستحقّ الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية لبطلت من الشرع قواعد كثيرة انتهى كلامه.

وأقول: في كلّ من كلامي إمام أهل السنّة وعلّامة علماء الشيعة نظر؛ أمّا في الأوّل: فلأنّه إن أراد بما مهّده[١] أوّلاً من أنّ من أتى بالإيمان والأعمال الصالحة استحقّ الثواب الدائم أنّ من أتى بذلك مطلقاً سواء حصل موافاته وثباته في المكلّف أوّلاً فهو يستحقّ الثواب الدائم فغير مسلّم، وإن أراد أنّه كذلك بشرط الموافاة والثبات على الإيمان فمسلّم؛ لكن لا يجري فيه ما ذكره من الترديد بقوله فأمّا إن وجدا[٢] معاً أو يندفعا إلى آخره وهو ظاهر؛ لأنّ إتيانه بالكفر عقيب ظهور الأعمال الصالحة منه وعدم موافاة قد كشف عن أنّه لم يؤمن في الابتداء، وإنّ ما صدر عنه بصورة الأعمال الصالحة[٣] لم يكن في الحقيقة واقعاً على وجه يستحقّ شيئاً من الثواب فضلاً عن دوامه.

ويدلّ على هذا قول النبي صلوات الله عليه وآله[٤] «أنّ العبد ليعمل عمل[٥] أهل النار وأنّه من أهل الجنّة ويعمل عمل أهل الجنّة وأنّه من أهل النار وإنّ الأعمال بالخواتيم»[٦]، وعند هذا تعيّن بطلان ما ذكره من تعيين المصير إلى قول أهل السنّة لأنّه مع بطلان أصله الممهّد يوقع[٧] في ورطة إبطال فائدة الوعد والوعيد.

والحاصل أنّ هاهنا مسلك آخر قويم يتعيّن المصير إليه وهو ما ذهب إليه

---

١. «م»: مهّدوا.
٢. «هـ»: يوجدا.
٣. من «منه وعدم موافاة» إلى هنا سقط من «م».
٤. «ع، م»: ـ وآله.
٥. «هـ»: ـ عمل.
٦. **صحيح البخاري** ٧/٢١٣؛ **عمدة القاري** ٢٣/١٥٢؛ **كنز العمّال** ١/١٢٥ و٣٥٤.
٧. «م»: توقع.

الإمامية في تفسير آيات الإحباط حيث قالوا: إنّ المراد بـإحباط العـمل وإبـطاله كلّما[١] ورد في القرآن نفي قبوله ووقوعه في الابتداء على الوجه الذي يستحقّ عليه الثواب، وليس المراد أنّهم استحقوا على أعمالهم الثواب ثمّ انحبط[٢]، نعم لما كان لعملهم في الابتداء صورة الوقوع على الوجه المرضي والحالة الثـانية كـالارتداد كشف عن عدم وقوعه حـقيقة عـلى ذلك الوجـه وقـع التـعبير عـنه بـالإحباط، والإحباط[٣] بهذا المعنى ممّا يقبله العقل ويؤيّده النقل[٤].

وأمّا في[٥] الثاني: فلأنّ مراد الإمام الرازي بالإحباط الذي استدلّ على بـطلانه هو الاحباط بالمعنى الذي اصطلح عليه أبو علي الجبّائي وأتـباعه مـن المـعتزلة وصار مذهباً مشهوراً منهم بين المتكلّمين يذكر في كتبهم قبولاً أو[٦] ردّاً، ومرادهم منه إبطال استحقاق عقاب المؤمن[٧] الفاسق استحقاق الثواب لا إبطال اسـتحقاق عقاب المرتدّ استحقاق ما كان يتوهّم له من الثواب كما هـو المـراد فـي الآيـات الكريمة، وزعم العلّامة الرازي أنّ المراد من الإحـباط حـيثما وقـع فـي الآيـات الكريمة[٨] أيضاً هو ذلك المعنى المصطلح المشهور؛ فلا جـرم أورد عـلى الإمـام الرازي بأنّ ما ذكره مخالف لما نطق به القرآن الكريم ومستلزم لبطلان كـثير مـن قواعد الشرع القويم، وليس الأمر على ما ظنّه كما بيّناه، نعم يتوجّه عـلى الإمـام الرازي ما أورده عليه من المنع والنقض بطريان الأضداد، وما أجاب به الخـطيب الكازروني عنه[٩] في حاشيته على هذا الكتاب لا يؤدّي إلى طائل ولا يرجع إلى

---

١. «ل»: كما.

٢. «ك، هـ»: الحبط. **مجمع البيان** ٢ / ٧٥.

٣. «هـ»: ـ الإحباط.

٤. «ل، م، هـ»: الفعل.

٥. «ش»: ـ في.

٦. «هـ»: و.

٧. «م»: من.

٨. «هـ»: ـ الكريمة.

٩. «ش، هـ»: ـ عنه.

حاصل؛ كما لا يخفى على الناظر فيه، هكذا حقّق المقال ودع عنك ما قيل أو يقال.

قوله: واللام في «الأنهار» للجنس إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل ونحن نقول يحتمل الاستغراق يعني تجري تحت الأشجار جميع أنهار الجنّة؛ فيكون وصفاً لدار[١] الثواب بأنّ أشجارها على شواطئ[٢] الأنهار، وأنهارها تحت ظلال الأشجار[٣]، انتهى.

وأقول: فيه تأمّل؛ لأنّهم قد صرّحوا بأنّ تنكير الجنّات هاهنا للدلالة على تنوّعها واختلافها بحسب استحقاق ساكنيها، وإذا ثبت تفاوت مراتب الجنّات في اللطف والصفاء[٤] والجودة والبهاء يضعف[٥] احتمال كون جميع[٦] أنهار الجنّة جارية تحت الأشجار؛ ضرورة أن ما لا يكون أشجارها على شواطئ الأنهار مرتّبة من المراتب أيضاً؛ فتأمّل.

[تفسير ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا...﴾]

قوله: [﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا﴾] صفة ثانية[٧] لجنّات، أو خبر مبتدأ محذوف.

أي هم أو هي، لا شأنها لعدم العائد، وإن أُريد أنّ الجملة خبر عن ضمير الشأن فلا يكون المحذوف شأنها، بل هي لمعنى القصة والشأن، كذا في حاشية الكشّاف للفاضل التفتازاني.

وقال المحشّي الفاضل: إنّ كونه[٨] خبر مبتدأ محذوف يحتمل أن يكون[٩] على

---

١. في المصدر: وصف الدار.
٢. في المصدر: شوطئ.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٦٧.
٤. «هـ»: الثناء.
٥. «م»: بضعف.
٦. «هـ»: ـ جميع.
٧. «م»: ثابتة.
٨. في المصدر: ـ إنّ كونه.
٩. في المصدر: ـ يحتمل أن يكون.

طبق الحمد لله الحميد[١] بالرفع؛ فيكون صفة مقطوعة ولم يتنبّه[٢] لهذا شارحوا الكشّاف مع جلالة قدرهم[٣]، فاعترضوا عليه بأنّا نعود إلى تلك الجملة المحذوفة المبتدأ فإن[٤] جعلت صفة أو استئنافاً كان تقدير الضمير[٥] مستدركاً، وإن جعلت ابتداء كلام فليكن كذلك بلا حذف[٦]، ومنهم من تمسّك في دفعه بأنّ تقديرهم يقوي شأن الاستئناف، وتقدير هي تقوي[٧] شأن الوصفية، وممّا يعجب ما ذكره الشارح المحقّق التفتازاني أنّ تقدير شأنها غير صحيح لأنّه لا عائد من الجملة إليه حتّى يصحّ كونه[٨] خبراً له؛ فيجب تقدير هي بمعنى القصّة، وكيف لا[٩] ولا حاجة لجملة [هي] خبر الشأن إلى عائد كضمير الشأن لكون الجملة عينه[١٠]، وتقدير هي لا يصحّ لأنّه يخصّ بجملة العمدة فيها مؤنّث بل الواجب تقدير هو بمعنى الشأن[١١]، انتهى كلام المحشّي الفاضل.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره من عدم تنبّه[١٢] الشارحين لما ذكره، ففيه أنّهم تنبّهوا لذلك لكن لم يلتفتوا إليه لما[١٣] ذكره الفاضل الرومي من أنّ مقصود المصنّف هاهنا بيان وجوه الإعراب وجوداً وعدماً، ولا ينافيه جريان بعض

---

١. في هامش «ع»: فإنّ أصله: الله الحميد «١٢».

٢. في المصدر: لم ينتبه لها.

٣. في المصدر زيادة: وكمال انشراح صدرهم.

٤. في المصدر: وإن.

٥. في هامش «ع»: أي ضمير الشأن والقصة وهو: هو وهي «١٢».

٦. «ش»: بلا خلاف.

٧. في المصدر و«ش، ك، ل، م، ه»: يقوى.

٨. في المصدر: كونها.

٩. في هامش «ش، ع»: أي لا يكون ممّا يعجب «١٢».

١٠. «ك»: معيّنة.

١١. **حاشية عصام**، المخطوط، ٦٧ و٦٨.

١٢. «م»: عدم تنبيه.

١٣. «م، ه»: بما.

الاعتبارات[١] في البعض بيان ذلك أنّ الاحتمال[٢] الأوّل يقتضي كونه منصوب المحلّ، والثاني كونه مرفوع المحلّ، والثالث أن لا يكون له محلّ من الإعراب، وبذلك يظهر ما ذكرناه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ اشتراط العائد ممّا ذهب إليه بعض النحاة والقول باستغناء عينيّة الجملة عن وجوده ممّا ذهب إليه آخرون بل ذلك تصرّف منهم بتعميم العائد على وجه يشمل كون الجملة عين الضمير فالحكم بأنّه لا حاجة لجملة[٣] هي خبر الشأن إلى عائد كضمير الشأن؛ وتعليله بكون الجملة عينه[٤] يحتاج إلى بيان.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه يرد على قوله وتقدير هي لا يصحّ لأنّه يخصّ بجملة إلى آخره، إنّ عدم الصحّة غير مسلّم؛ لأنّ تقدير ضمير هي إذا كان العمدة في الجملة مؤنّثاً وضمير هو إذا كان مذكّراً، رعاية لأمر[٥] مستحسن هي المطابقة بين الاسم والمسمّى أعني اسمي الشأن والقصّة ومسمّياهما[٦]، وإلّا فضمير الشأن والقصّة مطلقاً راجع إلى الجملة المذكورة باعتبار تعقّلها[٧] قبل إيرادها كما صرّحوا به[٨].

قوله: ويحتمل أن يكون ﴿مِنْ ثَمَرَةٍ﴾ بياناً[٩] تقدّم كما في قولك: رأيت منك أسداً.

---

١. في هامش «ع»: يعني أنّ في قولنا «الحمد لله الحميد» بالرفع من الإعراب ليس إعراباً أصلياً لمحلّ ذلك الجملة لأنّ الحمل الأصلي لذلك الكلمة هو الجرّ وإنّما ذلك من باب بعض اعتبارات الرفع العرض الحكمي في ما هو في الجرّ أصالة فتدبّر «١٢ منه رحمه الله». ٢. «هـ»: احتمال.

٣. «هـ»: إلى جملة.

٤. في هامش «ع»: فإنّ العائد إنّما احتيج إليه للارتباط والاتّحاد والعلّية من أقوى الروابط «١٢ منه رحمه الله».

٥. «هـ»: ـ لأمر. ٦. «ك»: مسمّاهما.

٧. «ك»: تعلّقها.

٨. في هامش «ع»: صرّح به السيّد الفاضل أمير أبو الفتح في بحث المضمرات من شرحه على الكافية «١٢ منه». ٩. «م»: بيان.

قال المحشّي الفاضل: التمثيل بقولك رأيت منك[١] أسداً، صار مزلّة لأقدام الفحول؛ لأنّ هذا المثال اشتهر في «من» التجريدية[٢] المفيدة أنّ روية الأسد مبتدأ[٣] منك ناشئة منك[٤] أو صرت في الأسدية بحيث يمكن أن يجرّد منك أسد آخر فلابدّ من جعلها ابتدائية لئلّا يفوت ما ذكروا من فائدة التجريد[٥].

و[٦]قال الشارح الفاضل التفتازاني: إنّ هذا الكلام من الكشّاف مبني على أنّ «من» للتبيين راجع عنده إلى «من» للابتداء وتعقب بأنّ مقابلته هاهنا بـ«من» للابتداء يمنع عن ذلك، فقال السيّد السند: هذا كالصريح في أنّ من التجريدية عنده للبيان وإن كان الصحيح أنّه للابتداء[٧] لئلّا يفوت فائدة التجريد، ونحن نقول: جعل المثال للتجريد[٨] ممّا لا يقود إليه من قائد شديد حتّى يوجب القول بأنّ[٩] «من» [فيه] للابتداء عنده فيأباه[١٠] استقامة البنيان أو القول بأنّ[١١] من التجريدية بيانية عنده فيكون مع جلالة شأنه غافلاً عمّا حقّقه علماء البيان[١٢]، انتهى كلامه.

---

١. «م»: ـ منك.

٢. في هامش «ع، م، ه»: التجريد هو أن ينتزع من ذي صفة آخر مثله كأنّك جردت من المخاطب شيئاً يشبه الأسد وهو نفسه، وكذا هاهنا جرّد من ثمرة رزقاً وهو هي، قيل: فيكون رزقاً أخصّ من غيره؛ لأنّ ثمرة ذات أوصاف فانتزع منها وصف المرزوقية التي يقع الأكل عليها لكمال هذا المعنى فيه، فالرزق على هذا مخرج من قوله: من ثمرة كما أنّ الأسد مخرج من زيد فلهذا جاز أن يراد الجناة الواحدة تدبّر «١٢ منه رحمه الله».

٣. في المصدر: مبتدأة.

٤. «م»: ـ منك، «ه»: ـ ناشئة منك.

٥. في هامش «ع، م، ه»: وهي المبالغة المطلوبة فإنّ الإجمال والتفصيل يفيد المبالغة في البيان لا في الصفة التي قصد بالتجريد المبالغة فيها فالظاهر أنّها ابتدائية «١٢ منه رحمه الله».

٦. «م»: ـ و.

٧. في هامش «ع، ه»: فإنّ الجمهور على أنّ «من» البيانية مقابلة لـ«من» الابتدائية وعرّفوا «من» البيانية بأن يكون قبل «من» أو بعدها مبهم يصلح أن يكون المجرور تفسيراً له ويوقع اسم ذلك المجرور عليه نحو خاتم من حديد، تدبّر «١٢ منه رحمه الله».

٨. «م»: لتجريد.

٩. «م»: لأنّ.

١٠. «م»: قيلها.

١١. «ك»: بأنّه.

١٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٦٨.

وأقول: كفى قائداً شديداً وإماماً مرضياً سديداً في كون ذلك تجريد أنجم الأئمّة الرضي رضي الله عنه حيث قال: قولهم: لقيت من زيد أسداً من فيه تجريدية وليست لبيان[١] المبهم وتقديره لقيت من لقاء زيداً أسداً[٢] انتهى كلامه.

[معنى ﴿مِنْ قَبْلُ﴾]

قوله: [﴿مِنْ قَبْلُ﴾ أي من قبل هذا في الدنيا... أو كما روي أنّه عليه الصلاة والسلام قال: والذي نفس محمّد بيده إنّ الرجل من أهل الجنّة ليتناول الثمرة ليأكلها فما هي واصلة إلى فيه حتّى يبدلّ الله تعالى مكانها مثلها ...] والأوّل أظهر لمحافظته على عموم ﴿كُلَّمَا﴾ إلى آخره.

قيل[٣]: يرد على التوجيه الأوّل أنّ عموم ﴿كُلَّمَا﴾ لا يظهر في حقّ من لم يأكل في الدنيا ثمرة من الثمرات كالأطفال الذين ماتوا ولم يأكلوا ثمرة فإنّهم كيف يقولون في الجنّة أوّل مرّة هذا الذي رزقنا من قبل وكذا في حقّ من لم يأكل من الثمرات إلّا نوعاً واحداً أو[٤] اثنين مثلاً كالفقراء فانّهم كيف يقولون في كلّ مرّة في الجنّة إذا اعطوا ثمرات لم يأكلوها في الدنيا هذا الذي رزقنا من قبل، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً فلأنّ الأطفال قد خرجوا عن ضمير الجمع في «رزقوا» لكونه إشارة إلى ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ﴾ والأطفال الذين ماتوا في الطفولية لم يعملوا الصالحات فلا يشملهم الضمير المذكور، بل هم قد خرجوا من قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ أيضاً؛ لأنّ وصفهم بالإيمان إنّما هو مجازاً وحكماً وتبعاً لاتّصاف أبويهم بالإيمان كما تقرّر في موضعه.

وأمّا ثانياً: فلأنّه يمكن أن يكون اتّصافهم بمرزوقية الثمرات حكماً وتبعاً

---

١. «هـ»: ـ لبيان.

٢. **شرح الرضي على الكافية** ٤/ ٢٦٧.

٣. في هامش «ع»: عثمان سندي «١٢».

٤. «هـ»: و.

لمرزوقية أُمهاتهم بها وإعطاءهنّ إيّاهم اللبن الحاصل من ثمرات الدنيا؛ كما كان اتّصافهم بالإيمان كذلك.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ صدق قول الأطفال: هذا الذي رزقنا من قبل؛ لا يتوقّف على أن يكونوا[١] أنفسهم متناولين لثمرات الدنيا، بل يكفي في ذلك تناول مَن جُمع معهم في ضمير الجمع من بني نوعهم البالغين المرزوقين؛ كما قيل بمثله في دفع الكذب عن القارئ المستعين بغير الله تعالى أيضاً في قوله: ﴿**إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾، وقد مرّ الكلام في ذلك مفصّلاً، وبهذا الأخير يندفع أيضاً[٢] النقض الأخير فتدبّر.

[كيفية خلود الأبدان في الجنان]

قوله: [فإن قيل: الأبدان مركبّة من أجزاء متضادّة الكيفية، معرضة للاستحلالات المؤدّية إلى الانفكاك والانحلال فكيف يعقل خلودها في الجنان؟] قلت: إنّه تعالى يعيدها بحيث لا يعتورها[٣] الاستحالة بأن يجعل أجزاءها مثلاً متقاومة في الكيفية متساوية في القوّة لا يقوى شيء منها على إحالة الآخر إلى آخره.

هذا يدلّ على أنّ فساد الأبدان في الدنيا بواسطة غلبة بعض العناصر على بعض، بواسطة قوّته وغلبة كيفيته وإحالته بسبب الأجزاء؛ وهذا من خلط الفلسفة[٤] بطريق أهل السنّة، والأولى الاقتصار على قوله: إنّ الله تعالى يعيدها بحيث لا يعتورها الاستحالة لأنّ الله تعالى قادر على حفظ البدن، وإن كان بعض العناصر أقوى من البعض[٥]؛ إذ ليس لغير الله تعالى تأثير في شيء على طريقة أهل السنّة، بل الكلّ من الله لا دخل لشيء غيره، كذا في حاشية الخطيب، وأنت خبير بأنّ فهم الخلط المذكور من ذكر السؤال أقرب ممّا ذكر في الجواب، ففي إظهار فهمه من الجواب

---

١. «ش، ه»: أن يكون.

٢. «ه»: ـ أيضاً.

٣. «ش»: لا يتصوّرها.

٤. «ك»: الفلاسفة.

٥. «ش»: بعض.

خلط لا يخفى.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً...﴾ (٢٦)]

قوله: و﴿إِنَّ﴾ بصلتها مخفوض المحلّ.

يتوجّه عليه أنّه إذا كان يستحي[١] بمعنى يترك[٢] كان[٣] مستغنياً عن حرف الجرّ؛ لأنّ «ترك» متعدّ بنفسه كما علم من اللغة، نعم لو كان يستحي[٤] بمعناه الحقيقي لوجب[٥] تقدير الحرف، ولم يوجد هذا الكلام في الكشّاف؛ فتأمّل.

[تحقيق في معنى «أمّا»]

قوله: «أمّا» حرف تفصل[٦] ما أجمل إلى آخره.

اعلم أنّ كلمة «أمّا» في الأصل موضوعة للتفصيل والدلالة على أنّ ما بعد فائها بمنزلة الجزاء لما قبلها من حيث أنّه متعلّق به ويترتّب عليه، وقد اختلف في لزوم التفصيل لها؛ فالشيخ الرضي[٧] ومن تابعه ﷺ على تعيّنه، وذهب طائفة منهم شارحي الكشّاف إلى إثباته، والظاهر أنّ كلا المعنيين لازم لها دائماً لكن كما أنّ في بعض الاستعمالات يكون التفصيل أظهر كما في قولك: هؤلاء فضلاء فأمّا زيد ففقيه وأمّا بكر فنحوي وأمّا خالد فطبيب، كذلك يكون في بعضها كون ما بينها وبين فائها بمنزلة الشرط أظهر، وما استدلوا به على انفكاك التفصيل عنه نحو أمّا زيد فقائم؛ من هذا القبيل فإنّه في تأويل أمّا زيد فقائم وأمّا غيره فلا التفت إليه، وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾[٨] الآية، وكلمة «أمّا» التي في

---

١. «هـ»: يستحيي.

٢. «م»: ترك.

٣. «م»: ـ كان.

٤. من «بمعنى يترك» إلى هنا سقط من «هـ».

٥. «هـ»: يوجب.

٦. «ش، ك، م، هـ»: تفصيل.

٧. انظر: **شرح الرضي على الكافية** ٤/٤٦٦.

٨. آل عمران: ٧.

الخطب[١] ويسمّى استئنافية من هذا القبيل أيضاً[٢] فإنّه في تقدير أمّا أوّل الأمر وقبل كلّ فعل فأقول: الحمد لله والصلاة على رسوله، وأمّا بعد الحمد والصلاة، فأقول، كذا عدل في الجملة الأُولى عن صورته إشعاراً بكمال الاهتمام بلزوم الابتداء بالحمد والصلاة حتّى ترك الإشعار بلزوم كونه في الابتداء وعدم الالتفات إلى غيره واكتفاء بأُختها.

قال الشيخ المحقّق كمال الدين ميثم البحراني في أوائل شرحه لكتاب نهج البلاغة: إنّ «أمّا» حرف يبتدأ به الكلام المقسّم إلى قسمين أو أكثر ويصدر[٣] منه الجمل فيخصّص[٤] معه كلّ واحدة بحكم ليس للأُخرى، فقوله: أمّا بعد حمد الله هو الجزء الثاني من الكلام، وتقدير الكلام مع الجزء الأوّل أمّا قبل الشروع في المطلوب فالحمد لله، وأمّا بعد حمد الله فإنّي كنت كذا[٥]، وإنّما حذف الجزء[٦] الأوّل اختصاراً للكلام وإيجازاً له[٧] ثمّ استمرّ ذلك الحذف وحسن استعماله في الكلمات الخطابية وغيرها حتّى صار إظهار المحذوف هاهنا مستهجناً بقدر ما يستحسن الحذف، وقال سيبويه: إنّه مع الجملة التي تدخل عليها في قوّة شرطي متّصل فقال: إذا قلت: أمّا زيد فمنطلق فكأنّك قلت: مهما يكن من شيء فزيد منطلق، ونبّه على ذلك بلزوم الفاء لجوابها[٨]، وجعل الكلام فيها مشتملاً على جملتين شرط وجزاء والمذكور هاهنا ليس إلّا الجملة الجزائية وأمّا الشرط فمحذوف للاختصار وهذا الحرف ينوب عنه كما ناب كلمة «يا» للنداء مناب أدعو و[٩] «نعم» مناب الجواب، وإنّما زحلفت الفاء عن موضعها وهو المبتداء إلى الخبر لئلّا يقع في صدر الكلام مع

---

١. «هـ»: الخطيب.
٢. «هـ»: ـ أيضاً.
٣. في المصدر: تصدر به.
٤. في المصدر و«م، هـ»: فتخصّص.
٥. في المصدر: في عنفوان السن.
٦. «ل»: بالجزء.
٧. في المصدر: إيجاز.
٨. في المصدر: بجوابها.
٩. «م»: ـ و.

أنّ حقّها التوسّط إمّا بين مفردين أو جملتين[١] انتهى كلامه.

[تفسير ﴿وَ اَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ...﴾]

قوله: [﴿وَ اَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ﴾] وكان من حقّه وأمّا الذين كفروا فلا يعلمون؛ ليطابق[٢] قرينة [ويقابل قسيمه] إلى آخره.

أي يشتمل على صنعة الطباق باعتبار قرينة وهو «يعلمون» وقوله: ويقابل قسيمه بيان للمطابقة[٣].

قال المحشّي الفاضل: ونحن نقول: والله أعلم ما نسب إلى الكفرة أشدّ من عدم العلم وهو أنّهم يستهزؤن بكونه من الله، وينسبون القول بأنّه من الله إلى السفه، فليس المقصود الكناية عن الجهل، بل بيان ما يقع منهم على أنّه يتوقّف ما ذكره على أن لا يكون قولهم عن مكابرة ومخالفة لعلمهم، وإذا[٤] كان كذلك وهو الظاهر فلا يصحّ فلا يعلمون[٥]، انتهى كلامه.

وأنا أقول: ليس في كلام الله تعالى ولا في كلام المصنّف ما يدلّ على استهزائهم بذلك، ونسبة القائل بأنّه من الله إلى السفه بل الظاهر استبعادهم فيه عنه واستفهامهم عن وجه صحّة نسبة ذلك إليه كما دلّ عليه كلمة «ماذا»[٦]، ولو سلّم فذلك الاستهزاء أيضاً مترتّب على عدم العلم، وإذا كان كذلك كان الظاهر صحّة قوله: فلا يعلمون، نعم لو لم يكن استهزاءهم بما ذكر مترتّباً على عدم علمهم بحقيقته لصحّ ما ذكره من عدم صحّة قوله فلا يعلمون، فأعلم ذلك.

ولا يتوهّم أنّ كلام المصنّف فيما بعد يدلّ على استهزائهم بذلك حيث قال: وفي

---

١. **شرح نهج البلاغة** لابن ميثم البحراني ١/ ٩١ ـ ٩٢.

٢. «ه»: ليطابقه.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٠.

٤. في المصدر: فإذا.

٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٠.

٦. «م، ه»: ـ عن وجه صحّة ... كلمة ماذا.

هذا أي في[١] كلمة هذا استحقار واسترذال؛ لأنّ الاستهزاء في العرف إنّما يتعلّق بأولى العلم بل الإنسان، ولهذا يعبر عنه في الفارسية بـ«ريش خند»، والاستحقار هاهنا إنّما تعلّق بذلك المثل لا بالله تعالى ولا بالقائل.

فالحاصل هو الاستفهام عن وجه صدور الشيء الحقير من الله تعالى أو نسبته إليه كما دلّ عليه قوله: ماذا، بل نقول: استحقار الشيء واسترذاله لا يستلزم الاستهزاء به أصلاً، ولهذا يستحقر الجزء[٢] الذي يتجزّئ ويسترذل القاذورات ولا يستلزم الاستهزاء بها عرفاً، وبهذا ظهر أنّ ما ذكره المصنّف آخراً هناك بقوله في قوله: فأنكروه واستهزؤا به، إنّما أُريد به الاستحقار والاسترذال لا معناه الحقيقي: لما عرفت؛ فتدبّر.

قوله: والإرادة نزوع النفس وميلها إلى الفعل إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: في كون إرادة المعنى من اللفظ من هذا القبيل بحث، والظاهر أنّ الإرادة في الآية من هذا القبيل[٣]، انتهى.

[تحقيق في معنى الإرادة]

وأقول: في بحثه بحث[٤]؛ إذ من البيّن أنّ الواضع إذا قصد وضع لفظ بالمعنى يميل نفسه إلى تخصيص[٥] ذلك اللفظ بذلك المعنى، وهذا هو إرادته منه.

ثمّ أقول[٦]: لا يخفى أنّ الكتاب والسنّة في الأغلب جاريان على المعاني اللغوية، ولهذا قرّروا في الأُصول أنّ النقل على خلاف الأصل وأنّ الحقيقة العرفية

---

١. «م»: ـ في.
٢. «هـ»: بالجزء.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٠.
٤. في هامش «ع»: لا يخفى أنّ كلام المحشّي الفاضل في إرادة المتكلّم بكلامه لا في إرادة الوضع، فتأمّل «١٢ منه».
٥. في هامش «ع»: ولتخصيص فعلي «١٢».
٦. في هامش «ع»: الغرض منه الإيراد على الأشاعرة لا على المحشّي الفاضل «١٢ منه».

مجاز لغوي والمجاز على خلاف الأصل، بل قد منع القاضي أبو بكر وجماعة من أهل السنّة وجود الحقيقة الشرعية مطلقاً[١]، ومع هذا[٢] قد خالفت الأشاعرة في تحقيق معنى الإرادة ما ذكره المصنّف هاهنا من الوضع اللغوي من غير استناد إلى مانع يعتدّ به من العقل ونحوه، فذهبوا إلى أنّ الإرادة يوجد بدون اعتقاد النفع أو ميل يعقّبه؛ فلا يكون شيء منهما لازماً لها فضلاً عن[٣] أن يكون نفسها، وصوّروا ذلك في طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع زاعمين أنّه يختار أحدهما على الآخر بدون أن يترجّح أحد المتساويين عنده على الآخر.

والشيعة والمعتزلة ادّعوا الضرورة في امتناع ذلك وقالوا: لولا التخصيص عنده لم يختر شيئاً ممّا فرض مساوياً، وليس يلزم من الشعور بالمرجّح الشعور بذلك الشعور أو بقاء الشعور بالشعور، فلعلّ دهشة الهارب مثلاً صارت سبباً لعدم استثبات الشعور فيالحافظة؛ فلأجل ذلك[٤] لا يعرف الهارب الآن[٥] أنّه كان له شعور بالمرجّح في هذه الحالة، ودعوى الضرورة واقع من الجانبين ومنع الضرورة قائم بين الفريقين، وتحقيق المقام يطلب من كتب الإمامية.

قوله: [والحقّ أنّه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه] أو معنى يوجب هذا الترجيح.

أقول: هذا كما يمكن انطباقه على ما أراده الأشاعرة من الإرادة وهي الصفة الحقيقية المغايرة للحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والتكلّم مخصّصة[٦] لأحد المقدورين بالوقوع[٧]، كذا يمكن تطبيقه على مذهب محقّقي الشيعة والمعتزلة حيث

---

١. في هامش «ع»: أي سواء أخذ لفظاً من أهل اللغة أو ما لا يعلم أهل اللغة لفظها أو معناه أو كليهما «١٢».

٢. في هامش «ع»: الذي ذكرناه «١٢».

٣. «م»: ـ عن.

٤. «ل»: ـ ذلك.

٥. «ش»: إلّا أنّ.

٦. «هـ»: مختصّة.

٧. في هامش «ع»: لا يخفى أنّه لو كان هذا قول من لا يعرف مذهبه لكان في احتمالين كما ذكره المحشّي

قالوا: إنّ الإرادة هي العلم بالنفع المسمّى بالداعي سواء كان ذلك العلم يقيناً أو غيره، قالوا: نسبة قدرة القادر إلى طرفي المقدور أعني فعله وتركه بالسوية؛ فإذا اعتقد نفعاً في أحد طرفيه ترجّح[١] ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصّصاً لوقوعه، وبالجملة لم يعلم إنّ هذا المعنى الذي حكم عليه المصنّف بأنّه الحقّ هل هو ما أراده الأشاعرة[٢] أو الذي قصده الشيعة والمعتزلة، لكن الحقّ لا يخفى على أهله.

قوله: [وهي أعمّ من الاختيار] فإنّه ميل مع تفضيل.

فيه أنّ المفهوم من كلامهم أنّ الاختيار ترجيح أحد المقدورين وإن كان من غير تفضيل؛ بأن يكون الطرفان متساويين عندهم، فإنّهم ذهبوا إلى أنّ الجائع إذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فإنّه يختار أحدهما من غير داع يدعوه إليه بخصوصه، ولو قيل: المراد بالتفضيل الترجيح لكان نفس الإرادة، ويمكن أن يقال: إنّ الاختيار في أصل الوضع لما ذكر وإن استعمل في غيره تجوّزاً، ثمّ أنّ الإرادة على ما حقّقه[٣] ليست نفس الميل، ولا مستلزماً له فكيف يكون أعمّ مطلقاً كما هو ظاهر عبارته؟

والجواب أنّ المراد من الترجيح إن كان هو الميل فالأمر ظاهر وإن كان شيئاً آخر فهو مستلزم للميل، وحينئذ نقول: المراد من العموم العموم بحسب التحقيق، كذا في بعض الحواشي، وفيه تأمّل كما في كلام المحشّي الفاضل أيضاً[٤] حيث قال:

⇦ وأمّا مع وجود العلم بكون المصنّف أشعرياً فكونه بمعنى يطابق ما ذهب إليه الأشاعرة ممّا لا يذهب عن المشاعر، تدبّر «١٢».

١. «ل»: ترجيح.

٢. «ه»: ـ الأشاعرة.

٣. في هامش «ع»: حيث قال: والحقّ أنّه ترجيح أحد متعدّد رجّحه على الآخر، إلى آخره «١٢».

٤. في هامش «ع»: أي كما فيه أيضاً تأمّل «١٢».

نعني[١] أنّ الإرادة أعمّ من الاختيار فإنّ الاختيار ميل مع تفضيل[٢] وترجيح أحد الطرفين بفضله[٣] والإرادة يكون مرجّحة بلا فضل[٤]، فالمراد بالاختيار الإيثار لا ما يقابل الإيجاب[٥]، انتهى فتأمّل.

[تفسير ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِى بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَاسِقِينَ﴾]

قوله: [﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِى بِهِ كَثِيرًا﴾] جواب «ماذا» إلى آخره.

هذا أحد الوجهين في تفسير الآية والآخر ذكره الشيخ الأجلّ أبو علي الطبرسي في تفسيره الكبير وهو أنّ قوله: ﴿يُضِلُّ بِهِ﴾ إلى آخره تتمّة قول من قال: ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾ أي ماذا أراد الله بالمثل الذي يضلّ به قوم ويهتدي به قوم، ثمّ قال الله تعالى: ﴿وَ مَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَاسِقِينَ﴾ فبيّن تعالى أنّه لا يضلّ إلّا ضالّاً فاسقاً، وهذا وجه حسن[٦] أيضاً.

[معنى الإضلال وإبطال مسلك الأشاعرة فيه]

ثمّ لا يخفى أنّ المصنّف لم يبيّن المعنى الذي يناسب حمل الضلال عليه في هذا المقام ولا معنى الهداية حذراً من أن يضلّ فيه بسلوك مسلك الإشاعرة، ويقع في ورطة التفوّه بالكلمات المضلّة الفاجرة، وقد حقّق الشيخ الطبرسي ذلك فقال: معنى قوله: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا﴾ أنّ الكفّار يكذبون به وينكرونه[٧] ويقولون: ليس هو من عند الله، فيضلّون بسببه؛ وإذا حصل الضلال بسببه أُضيف إليه، وقوله: ﴿وَ يَهْدِى بِهِ كَثِيرًا﴾ يعني الذين آمنوا به[٨] وصدّقوه وقالوا: هذا في موضعه، فلمّا حصلت الهداية

---

١. في المصدر: يعني.
٢. في المصدر: تفصيل.
٣. «م»: نفصّله، في المصدر: لفضله.
٤. في المصدر: بلا تفصيل.
٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٠ ـ ٧١.
٦. **مجمع البيان** ١/ ١٦٠.
٧. «هـ»: ينكرون.
٨. «هـ»: ـ به.

بسببه أُضيف إليه، فمعنى الضلال على هذا تشديد الامتحان الذي يكون عنده الضلال، وذلك بأن ضرب لهم الأمثال لأنّ المحنة إذا اشتدت على الممتحن فضلّ عندها سمّيت إضلالاً، وإذا سهلت فاهتدى عندها سمّيت هداية، فالمعنى أنّ الله تعالى يمتحن بهذه الأمثال عباده فيضلّ بها قوم كثير [ويُهدى بها قوم كثير][١]، ومثل قوله: ﴿**رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِنَ ٱلنَّاسِ**﴾[٢] أي ضلّوا عندها، وهذا كما يقال للرجل إذا دخل[٣] الفضّة النار[٤] لينظر فسادها من صلاحها فظهرت[٥] فسادها أي أفسدتَ فضّتك وهو لم يفعل فيها الفساد وإنّما يراد أنّ فسادها ظهر عند محنته، وقريب من ذلك قولهم: فلانٌ أضلّ ناقته، ولا يريدون أنّه أراد أن يضلّ وإنّما يريدون ضلّت منه لا من غيره، وقولهم[٦]: أفسدت فلانة فلاناً وأذهبت عقله، وهي ربّما لم تعرفه ولكن لمّا ذهب عقله وفسد من أجلها أُضيف الفساد إليها.

وقد يكون الإضلال بمعنى التخلية على جهة العقوبة وترك المنع بالقهر ومنع الألطاف التي يفعل بالمؤمنين جزاء على إيمانهم، وهذا كما يقال لمن لا يصلح سيفه: أفسدت سيفك، أُريد أنّك لم تحدث[٧] فيه الإصلاح في كلّ وقت بالصقل والإحداد.

وقد يكون الإضلال بمعنى التسمية بالضلال والحكم به؛ كما يقال: أضلّه إذا نسبه إلى الضلال، وأكفره[٨] إذا نسبه إلى الكفر، قال الكميت شعر[٩]:

فطائفة قد أكفروني بحبّكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب

وقد يكون الإضلال بمعنى الإهلاك والعذاب والتدمير، ومنه قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَالٍ وَسُعُرٍ * يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ**﴾[١٠]، ومنه قوله

---

١. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٢. إبراهيم: ٣٦.
٣. في المصدر: أدخل.
٤. «ه»: ـ النار.
٥. في المصدر: فظهر.
٦. «ه»: قوله.
٧. «ه»: لم يحدث.
٨. «ل»: وكفره.
٩. في المصدر: ـ شعر.
١٠. القمر: ٤٧ ـ ٤٨.

تعالى أيضاً[١]: ﴿ءَإِذَا ضَلَلْنَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[٢]. أي هلكنا، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾[٣] أي لن يبطل ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾[٤]، فعلى هذا يكون المعنى أنّ الله تعالى يهلك ويعذّب بالكفر به كثيراً بأن يضلّهم عن الثواب وطريق الجنّة بسببه فيهلكوا، ويهدي إلى الثواب وطريق الجنّة بالإيمان به كثيراً.

عن أبي علي الجبّائي [قال:] ويدلّ على ذلك قوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَاسِقِينَ﴾ لأنّه لا يخلو من أن يكون أراد به العقوبة على التكذيب كما قلناه، أو يكون أراد به التحيّر والتشكيك، فإن أراد[٥] الحيرة فقد ذكر أنّه لا يفعل إلّا بالفاسق المتحيّر الشاكّ، فيجب أن لا يكون[٦] الحيرة المتقدّمة التي بها صاروا فسّاقاً من فعله إلّا إذا وجدت حيرة قبلها أيضاً، وهذا يوجب وجود ما لا نهاية له من حيرة قبل حيرة، لا إلى أوّل أو ثبوت إضلال لا إضلال[٧] قبله، وإذا كان ذلك من فعله فقد أضلّ من لم يكن فاسقاً، وهو خلاف قوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَاسِقِينَ﴾ وعلى هذا الوجه فيجوز أن يكون حكم الله تعالى عليهم بالكفر وبراءته منهم ولعنه عليهم إهلاكاً لهم، ويكون إهلاكه إضلالاً، وكلّ ما في القرآن من الإضلال المنسوب إلى الله تعالى فهو بمعنى ما ذكرناه من الوجوه.

ولا يجوز أن يضاف إلى الله تعالى الإضلال الذي أضافه إلى الشيطان وإلى فرعون و[٨] السامري بقوله: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا﴾[٩]، وقوله: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ﴾[١٠] وقوله[١١]: ﴿وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ﴾[١٢] وهو أن يكون بمعنى

١. في المصدر: ـ أيضاً.
٢. السّجدة: ١٠.
٣. محمّد: ٤.
٤. محمّد: ٥.
٥. «م»: فإنّ إرادة، «ل»: أراد به.
٦. في المصدر: أن لا تكون.
٧. «م، هـ»: ـ لا إضلال.
٨. «م»: وإلى.
٩. يس: ٦٢.
١٠. طه: ٧٩.
١١. «م، هـ»: قولهم.
١٢. طه: ٨٥.

التلبيس[١] والتغليظ والتشكيك والإيقاع في الفساد والضلال و[٢]غير ذلك ممّا يؤدّي إلى التظليم والتجويز على ما يذهب [إليه المجبرة، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

[كلام الطبرسي في أقسام الهداية في القرآن]

وإذ قد ذكرنا أقسام الإضلال وما يجوز إضافته إلى الله تعالى][٣] منها وما لا يجوز فلنذكر أقسام الهداية التي هي ضدّه.

اعلم أنّ الهداية في القرآن يقع[٤] على وجوه:

أحدها: [أن تكون][٥] بمعنى الدلالة والإرشاد يقال: هداه[٦] الطريق وللطريق وإلى الطريق إذا دلّه عليه، و[٧] هذا الوجه عامّ لجميع المكلّفين، فإنّ الله تعالى هدى كلّ مكلّف إلى الحقّ بأن دلّه عليه وأرشده إليه لأنّه[٨] كلّفه الوصول إليه، فلو لم يدلّه عليه لكان قد كلّفه ما لا يطيق، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ جَآءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ ٱلْهُدىٰٓ**﴾[٩] وقوله: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ ٱلسَّبِيلَ**﴾[١٠] وقوله: ﴿**أُنْزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ**﴾[١١] وقوله: ﴿**وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا ٱلْعَمىٰ عَلَى ٱلْهُدىٰ**﴾[١٢] وقوله: ﴿**وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[١٣] وقوله: ﴿**وَهَدَيْنَاهُ ٱلنَّجْدَيْنِ**﴾[١٤] وما أشبه ذلك من الآيات.

وثانيها: أن يكون بمعنى زيادة الألطاف التي بها يثبت على الهدى، ومنه قوله

---

١. «ك»: التلبّس.
٢. «م»: أو.
٣. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٤. في المصدر: تقع.
٥. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٦. «ل، م»: هذه.
٧. «م»: وعلى.
٨. «هـ»: لأنّ.
٩. النّجم: ٢٣.
١٠. الإنسان: ٣.
١١. البقرة: ١٨٥.
١٢. فصّلت: ١٧.
١٣. الشّورى: ٥٢.
١٤. البلد: ١٠.

تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾[١] أي شرح صدرهم وثبّتها.

وثالثها أن يكون بمعنى الإثابة، ومنه قوله تعالى: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَارُ فِى جَنَّاتِ ٱلنَّعِيمِ﴾[٢]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ قُتِلُوا فِى سَبِيلِ ٱللهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ * سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾[٣]، والهداية التي تكون بعد قتلهم هي إثابتهم لا محالة لأنّه ليس بعد الموت تكليف.

ورابعها: الحكم بالهداية كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ ٱللهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى﴾[٤] وهذه الوجوه الثلاثة خاصّة بالمؤمنين دون غيرهم لأنّه تعالى إنّما يثيب من يستحقّ الإثابة وهم المؤمنون ويزيدهم بإيمانهم وطاعاتهم ألطافاً ويحكم لهم بالهداية لذلك أيضاً.

وخامسها: أن يكون[٥] الهداية بمعنى جعل الإنسان مهتدياً بأن يخلق الهداية فيه؛ كما يجعل الشيء متحرّكاً بخلق الحركة فيه، والله تعالى يفعل العلوم الضرورية في القلوب فلذلك هداية منه تعالى، وهذا الوجه أيضاً عامّ لجميع العقلاء [كالوجه الأوّل]، فأمّا الهداية التي كلّف الله تعالى العباد فعلها كالإيمان به وبأنبيائه وغير ذلك فإنّها من فعل العباد ولذلك يستحقّون عليها المدح والثواب وإن كان الله سبحانه قد أنعم عليهم بدلالتهم على ذلك وإرشادهم إليه ودعائهم إلى فعله وتكليفهم إيّاه وأمرهم به، فهو من هذا الوجه نعمة منه سبحانه عليهم ومنّة منه وأصله إليهم وفضل [منه][٦] وإحسان لديهم فهو سبحانه مشكور على ذلك محمود إذ[٧] فعل بتمكينه وألطافه وضروب تسهيلاته ومعوناته[٨] انتهى.

---

١. محمّد: ١٧.
٢. يونس: ٩.
٣. محمّد: ٤ ـ ٥.
٤. الإسراء: ٩٧.
٥. في المصدر: أن تكون.
٦. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٧. «م»: أو.
٨. **مجمع البيان** ١ / ١٦٤ ـ ١٦٨.

[وجه اختيار الجملة الفعلية في ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا﴾]

قوله: وضع الفعل موضع المصدر للإشعار بالحدوث والتجدّد.

أقول: ظاهر العبارة يشعر بأنّ المراد وجه اختيار الجملة الفعلية على الاسمية مع قطع النظر عن الماضي والمضارع، وقوله: للإشعار بالحدوث والتجدّد، يدلّ على أنّ الجملة الاسمية بخلاف ذلك وهو دلالتها على الدوام والثبات، أمّا[١] وجه دلالة الإسمية على ما ذكر؛ فلان الاسمية المثبتة[٢] تدلّ على ثبوت المسند للمسند إليه من غير تخصّص بزمان؛ فتخصيصه بخصّة من الزمان من باب الترجيح بلا مرجّح، وهذا مختصّ بما إذا لم يكن هناك ما يخصّصه.

فإن قيل: الجملة الاسمية لا يدلّ إلّا[٣] على مطلق ثبوت النسبة، فإذا فهم الدوام فإنّما يكون من القرينة فليس لها[٤] دلالة عليه، بل قد يكون ترك الفعلية لعدم الاعتداد بوقوعه في الزمان أو لعدم[٥] العلم[٦] بخصوصية زمانه، وأيضاً استلزام التخصيص للترجيح بلا مرجّح لا يدلّ على فهم الدوام؛ إذ يمكن أن يفهم وقوعه في زمان ما؛ فإنّه لا بدّ في دفع الترجيح من عدم التخصيص ببعض، ويكفي استواء الجميع في نظره، إمّا مع الجزم بالوقوع في كلّ واحد، وإمّا مع الاحتمال في كلّ واحد فلا يلزم الترجيح ولا الدوام، كما أنّه إذا نسب الفعل إلى نكرة لم يستلزم ذلك إفادة أنّه متعلّق بجميع أفرادها دفعاً للترجيح، فإنّه لو حمل على تعلّقه بالفرد المنتشر لا يلزم الترجيح فلا يجب[٧] حمله على الاستغراق، ولهذا قال السكّاكي وصاحب التلخيص: بأنّ كون الجملة الاسمية للدلالة على عدم التجدّد، ولم يقولا بدلالته على الدوام، وكلام السيّد السند العلّامة قدّس سرّه الشريف في شرح المفتاح

---

١. «م»: وأمّا.
٢. «هـ»: المشتبه.
٣. «م»: ـ إلّا.
٤. «م»: بها.
٥. «هـ»: العدم.
٦. «هـ»: ـ العلم.
٧. «م»: فلا يلزم.

صريح[١] في ذلك حيث قال: والمراد بخلاف التجدّد مطلق الثبوت لا الاستمرار الثبوتي فإنّه مفوّض[٢] إلى المقام.

قلنا: مراده بالاسمية الحاصلة من العدول عن الفعلية الدالّة على التجدّد إليها والعدول عن الفعلية إليها يدلّ على الدوام بلا خلاف؛ فإنّه لو كان المناسب للمقام الفعلية المنافية للدوام وعدل عنها إلى الاسمية الخالية عن المنافاة، فهذا يدلّ على أنّ تخصيصه بزمان دون آخر مناف لمقصود المتكلّم، فأظهره في صورة[٣] يحتمل الجميع تاركاً لما يخصّصه بالبعض المعيّن مع أنّه المناسب ليذهب ذهن السامع إلى الجميع دفعاً للترجيح بلا مرجّح، فإنّه لمّا كان المناسب للمقام الفعلية الدالّة على بعض معيّن فعند العدول لا يحتمل المقام كون المقصود الحكم في بعض مطلق فلم يبق إلّا الحمل على الجميع والشمول للكلّ؛ كما قيل في حذف المفعول: من أنّه قد يحذف ليفيد العموم ويذهب ذهن السامع كلّ مذهب، ولا يمكن أن يكون ترك الفعلية حينئذ[٤] لعدم الاعتداد بزمان، ولا أن يكون لعدم العلم به؛ لأنّه لما كان المفروض أنّ الفعلية مناسبة للمقام كان الظاهر هو العلم والاعتداد به.

وأمّا وجه دلالة الفعلية على التجدّد فهو أنّ الفعل موضوع لحدث مسند إلى شيء لم يذكر بعد إسناداً على وجه الحدوث في زمان معيّن من الأزمنة لا إسناداً مطلقاً، يدلّ على ذلك قوله قدّس سرّه الشريف في شرح المفتاح: وأمّا إفادة الحدوث فلازمة لدخول الزمان في مفهوم الفعل؛ إذ لم يقصد بذلك مجرّد اقتران الحدث بالزمان، بل حدوثه فيه، انتهى.

وممّا يدلّ على أخذ الحدوث في مفهوم الفعل تأكّد[٥] مشابهة اسم الفاعل

---

١. «ش، م»: صرّح.
٢. «م»: منقوض.
٣. «ش»: بصورة.
٤. «ل»: ـ حينئذ.
٥. «ش»: تأكّداً.

والمفعول معنى بالمضارع من حيث إفادتهما، بخلاف الصفة المشبّهة، واشتراط لزوم إعمالهما نصباً بما إذا بقيا بمعنى الحدوث.

وأمّا نحو علم الله، ويعلم الله فمستعمل في الثبوت تجوّزاً، كما قال الشيخ الرضي رحمه الله فيما هو على وزن اسم الفاعل، ولم يكن بمعنى الحدوث، نحو فرس ضامر وشارب، من أنّ قصد الاستمرار فيهما عارض، ووضعهما على الحدوث[١] وإذا تقرّر أنّ دلالة الفعل على الحدث على وجه الحدوث يمكن أن يقال: لمّا أخذ الحدث في مفهوم الفعل من حيث حدوثه في الزمان المتجدّد وأُسند مأخوذاً بالصفة المذكورة إلى المسند إليه فكأنّه جعل الزمان المتجدّد بل التجدّد مأخوذاً في المسند المأخوذ على وجه الحدوث مع أنّه شأنه أن يجعل ظرفاً للإسناد فيفهم أنّ قصد المتكلّم إبراز المسند الحقيقي الذي هو الحدوث في صورة الحادث المتجدّد، وتقرير حدوثه على وجه التجدّد عند المخاطب مع أنّه لمّا أخذ الحدث في مفهوم الفعل على وجه الحدوث في الزمان المتجدّد يلزم الترجيح بلا مرجّح، لاستواء نسبة جميع أجزاء ذلك الزمان إليه، وهذا إذا عاونه المقام فيلزمه التجدّد في كلّ وقت، وهذا بخلاف اسم الفاعل والمفعول فإنّهما وإن دلّا على الحدوث لكن لا يعتبر فيهما الزمان كذلك، فلهذا قال السكّاكي: فالاسم إن دلّ على التجدّد لم يدلّ عليه إلّا بالعرض[٢].

وإذ أحطّت بدقائق هذا المقام فاعلم أنّ التجدّد يستعمل في معنيين الأوّل التقصّي شيئاً فشيئاً والثاني الحدوث، وحينئذ لقائل أن يقول: إنّ المصنّف إن أراد هاهنا من التجدّد الحدوث بأن جعل التجدّد عطفاً تفسيرياً مقرّراً[٣] لما قبله فالفعل يدلّ عليه، إلّا أنّ التجدّد بهذا المعنى ممّا يأبى عنه قوله تعالى كثيراً، وإن أراد منه التقصّي

---

١. **شرح الرضي على الكافية** ٣ / ٤١٤.
٢. «ل»: بالغرض.
٣. «هـ»: مفرداً.

والتجدّد شيئاً فشيئاً فهو صحيح، إلّا أنّ الفعل لا يدلّ عليه.

قال قدّس سرّه الشريف في حاشية المطوّل: الصحيح أنّه ليس داخلاً في مفهوم الفعل وضعاً[١]، بل يفهم من خصوصية الحدث أو[٢] اقتضاء المقام، ولا يبعد أن يجاب بأنّه قد يقصد في المضارع[٣] الدوام التجدّدي بمعنى التقضّي؛ لأنّه قدّس سرّه الشريف قال في تلك الحاشية أيضاً: إنّه قد يقصد بالمضارع الاستمرار على سبيل التجدّد والتقضّي شيئاً فشيئاً فناسب[٤] أن يراد بالفعل الدالّ عليه معنىً يتجدّد على نحوه بخلاف الماضي لانقطاعه والحال لسرعة زواله انتهى.

إلّا أنّه حينئذ لا يكون التجدّد وجهاً مستقلاً لاختيار الفعلية[٥] على الاسمية، بل هو مع قيد الاستمرار، وأمّا ما أجاب به الخطيب الكازروني من أنّ المراد بالتجدّد هو[٦] أن يحدث هداية بعد هداية، لا حصول الهداية بالتدريج، فوهنه ظاهر؛ إذ الفعل كما لا يدلّ على الثاني لا يدلّ على الأوّل أيضاً فتدبّر.

قوله: [فإنّ المهديّين قليلون بالإضافة إلى أهل الضلال] كما قال تعالى: ﴿**وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ**﴾[٧].

فيه أنّ هذا لا يدلّ على قصده[٨] فإنّ الشكور المبالغ في الشكر.

قوله[٩]: وقال:

إنّ الكرام كثير في العباد[١٠] وإن   قلّوا [كما غيرَهُم قلّ وإن كثروا]

إلى آخره.

---

١. «م، هـ»: وصفاً.
٢. «ش»: و.
٣. «ش»: بالمضارع.
٤. «م»: فيناسب.
٥. «هـ»: اللفظية.
٦. «م»: وهو.
٧. سبأ: ١٣.
٨. «ش»: ما قصده.
٩. «م»: أقول.
١٠. في المصدر: البلاد.

[معنى كثرة المهديّين وكثرة الضالّين]

أراد أنّ الكرام كثير في الحقيقة وإن قلّوا في الصورة؛ كما عبّرهم[١] بالضدّ من ذلك شعر:

ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد[٢]

قال صاحب الانتصاف: الاستشهاد بالبيت غير مستقيم؛ لأنّ معناه أنّهم وإن كانوا قليلاً فالواحد منهم كالكثير، قال شعر:

وواحد كالألف إن أمر عني[٣]

وقال صاحب الإنصاف: المهديون في الآية كثير في أنفسهم وقليل بالنسبة إلى غيرهم، فليس البيت من معنى الآية في شيء.

وقال الفاضل الطيّبي: كلاهما اتّفقا[٤] على أنّ الجواب الأوّل هو المقصود في تفسير الآية؛ لأنّ المعنى المهديون كثير في أنفسهم، لأنّهم كانوا جمّاً[٥] غفيراً، ولكن بالنسبة إلى الكافرين كانوا قليلين، وأمّا الجواب الثاني والبيت المستشهد به فليسا من المعنى في شيء؛ إذ[٦] لو أُريد هذا المعنى لقيل[٧]: يضلّ به قليلاً ويهدي به كثيراً.

وقال العلّامة الرازي: أقول: أصل السؤال أنّهم لم وصفوا أعني المؤمنين بالكثرة في هذه الآية مع أنّهم قد وصفوا بالقلّة في غيرها، والقلّة والكثرة ممّا لا يجتمعان في الشيء الواحد.

وأجاب أوّلاً: بأنّهم كثير في أنفسهم وإن قلّوا بالنسبة إلى غيرهم فجاز أن

---

١. «ع»: غيرهم.

٢. الشاعر هو الشيخ برهان الدين القيراطي، انظر: **خزانة الأدب**، ٣٨٩.

٣. والشعر لابن دريد، انظر: **التحفة اللطيفة** ٢ / ١٧١.

٤. «م، هـ»: اتّفق.

٥. «ك»: جمعاً.

٦. «م»: ـ إذ.

٧. «ل»: ـ لقيل.

يوصفوا بهذه الآية بالكثرة وإن وصفوا في غيرها بالقلّة[١]، ولا تنافي[٢] لاختلاف الجهة.

وثانياً: بأنّهم كثير في الحقيقة وإن قلّوا في الصورة، فجاز أن يوصفوا بالكثرة بالنظر إلى الحقيقة وبالقلّة بالنظر[٣] إلى الصورة، ولا ينافي أيضاً لذلك، و[٤] البيت نظير الآية في هذا المعنى؛ لأنّه وصف الكرام بالكثرة[٥] بالنظر إلى الحقيقة وبالقلّة بالنظر إلى الصورة، وكذلك وصف غيرهم بالقلّة بالنظر إلى الحقيقة و[٦]بالكثرة بالنظر إلى الصورة، وكون المؤمنين كثيرين في أنفسهم لا ينافي كثرتهم في الحقيقة فيجوز اعتبار الكثرة فيهم من الجهتين معاً، فلا احتجاج[٧] لصاحب الإنصاف بكثرتهم في أنفسهم على عدم إرادة كثرتهم حقيقة، وكذا كون الواحد من الكرام[٨] كالكثير لا ينافي كثرتهم في الحقيقة.

و[٩] أمّا قول الطيّبي إذ لو أُريد هذا المعنى لقيل: يضلّ به قليلاً ويهدي به كثيراً فممنوع فتبيّن بهذا أنّ الاستشهاد بالبيت مستقيم.

قوله: والمعتزلة لمّا قالوا: الإيمان عبارة عن مجموع التصديق والإقرار والعمل.

لا يخفي أن القول بتركيب الإيمان مشترك بين المعتزلة وغيرهم[١٠] كجمهور المحدّثين والمتكلّمين من أهل السنّة، وهو المحكي عن الشافعي ومالك والأوزاعي وبعض علماء الإمامية؛ لكن المراد عندهم بالإيمان الإيمان الكامل المنجي بقرينة أنّ تارك[١١] الطاعات عندهم لا يخرج عن حقيقة الإيمان، بخلاف المعتزلة فإنّ

١. «ش»: بقلّة.
٢. «م، ك، ه»: ولا ينافي.
٣. «م»: لا بالنظر.
٤. «ل»: ـ و.
٥. «م»: ـ بالكثرة.
٦. «ل، م»: ـ و.
٧. «ه»: فلا احتياج.
٨. «ه، م»: الكلام.
٩. «م»: ـ و.
١٠. «ه»: غيره.
١١. «م»: قرينة.

العمل عندهم داخل في حقيقة الإيمان مطلقاً، ولذا قالوا: إنّ تارك العمل لا يكون مؤمناً وإن لم يكن كافراً، وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين.

[قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ...﴾ (٢٧)]

قوله: [والنقض: الفسخ التركيب، وأصله في طاقات الحبل] ولاستعماله[١] في إبطال العهد.

[معنى نقض العهد]

قال الخطيب: فيه نظر؛ إذ لو كان النقض إبطال العهد لزم أن يكون ذكر العهد مستدركاً، والوجه أن يقال: إنّه بمعنى الإبطال من غير اعتبار الإضافة فيه، انتهى.

وأقول: فيه نظر ظاهر؛ لظهور أنّ المصنّف لم يقل إنّ النقض إبطال العهد، بل قال: إنّه يستعمل في إبطال العهد، ولا دلالة لذلك على أنّ حقيقة النقض إبطال العهد[٢]، بل معناه أنّه يستعمل استعمال سائر الكلّيات في خصوصيات جزئياتها كالإنسان في زيد وعمرو وبكر وغيرها، ومن البيّن أنّه لا يلزم من استعمال الإنسان في زيد مثلاً أن يكون معناهما واحداً بل معنى الإنسان[٣] هو الحيوان الناطق وزيد هو الإنسان مع التشخص الخاصّ، ولهذا قالوا: إنّ استعمال الكلّي في جزئيه من حيث الخصوصية مجاز، فتدبّر.

قوله: وهو أنّ العهد حبل في ثبات الوصلة بين المتعاهدين[٤] إلى آخره[٥].

---

١. في المصدر: واستعماله.

٢. من «بل قال إنّه» إلى هنا سقط من «م».

٣. «م»: للإنسان.

٤. في المصدر: من حيث إنّ العهد يستعار له الحبل لما فيه من ربط أحد المتعاهدين بالآخر، إلى أن قال: وهو أنّ العهد حبل في شجاعته بحر بالنظر إلى إفادته والعهد الموثق.

٥. «م»: ـ إلى آخره.

يعني لما شبّه العهد بالحبل لما فيه من ثبات الوصلة، وجعل تشبيهاً بليغاً حتّى أنّه حبل من الحبال جعل الوهم يحتال آخراً في تصويره بصورة الحبل واختراع ما يلازم الحبل من النقض، ثمّ إطلاق النقض المحقّق على ذلك المخترع على سبيل الاستعارة التخييلية، ثمّ إضافته إلى العهد ليكون قرينة للاستعارة.

قوله: وهذا العهد إمّا العهد[١] المأخوذ بالعقل وهو الحجّة القائمة على عباده الدالّة على توحيده ووجوب وجوده وصدق رسوله، إلى آخره.

[حجّية العقل]

هذا الكلام مأخوذ من الكشّاف، وهو كما قيل يدلّ على ذهول المصنّف عن مذهبه؛ لأنّه يدلّ على أنّ العقل يستقلّ بإدراك ما ذكر من توحيده تعالى ووجوبه وصدق رسوله من غير احتياج له[٢] في ذلك إلى ورود الشرع، وهذا غير مذهب أهل السنّة، ولذا قالوا: إنّ من لم يبلغه دعوة نبي أصلاً فإنّه معذور[٣] في الأعمال والإيمان أيضاً، وإنّما ذلك مذهب المعتزلة والإمامية كما صرّحوا به في الكتب الكلامية.

[تفسير ﴿وَ يَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَنْ يُوصَلَ﴾]

قوله: [والأمر هو للقول الطالب للفعل]، وقيل: مع العلو وقيل: مع الاستعلاء.

[معنى الأمر وما أمر الله به]

قال المحشّي الفاضل: جعل العلّامة التفتازاني القول[٤] الأوّل راجعاً إلى الثاني

---

١. «هـ»: عهد.
٢. «هـ»: ـ له.
٣. «ش، ل»: مقدور.
٤. «هـ»: في القول.

بأنّ المراد من العلوّ[١] أعمّ من العلوّ حقيقة أو بزعمك، وفيه نظر لأنّه لا استعلاء[٢] في العلو حقيقة لا بزعمك بل قد ينفكّ الاستعلاء [عن] العلو بزعمك[٣] أيضاً[٤]، انتهى كلامه.

وأقول: في نظره نظر؛ لأنّ الفاضل التفتازاني إنّما ذكر التوفيق المذكور في التعريف الذي أخذ فيه لفظ الطريق، وقيل: على طريق الاستعلاء، واكتفاء المصنّف هاهنا بلفظ الاستعلاء من باب الاختصار اعتماداً على ظهور المقصود لمن نظر في كتب الأُصول، وحينئذ نقول: إنّ غاية ما يمكن أن يتخيّل للمحشّي الفاضل في توجيه ما أورده من مادّة النقض أن يفرض عدم كون الأمر زاعماً للعلو الحقيقي هضماً لنفسه؛ لكنّهم صرّحوا في كتب الأُصول بأنّ مراد المعرّف بكون الطلب على طريق الاستعلاء أن لا يكون على وجه التذلّل، بل بغلظة ورفع صوت.

وعلى هذا كيف يجتمع هضم النفس مع طريق الاستعلاء بذلك المعنى ليتأتّى وجود مادّة النقض الذي ذكره، وأيضاً لولا إرادة ما ذكرناه لكان ما ذكره ايراد على أصل التعريف الذي أخذ فيه قيد الاستعلاء؛ بأنّه لا يصدق على الأمر الصادر على وجه العلوّ الحقيقي فقط، مع أنّه فرد من أفراد الأمر اتّفاقاً، ولا اختصاص له بما ذكره الفاضل التفتازاني في وجه إرجاع أحد التعريفين إلى الآخر؛ فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ ...﴾ (٢٨)]

قوله: [﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾[٥] استخبار] فيه إنكار وتعجيب لكفرهم إلى آخره.

---

١. في المصدر: ـ من العلوّ.

٢. في المصدر: للاستعارة.

٣. «م»: في زعمك.

٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧١ و٧٢.

٥. البقرة: ٢٨.

[دلالة الآية على اختيار المكلّفين]

ولهذا قال بعض فضلاء الإمامية أنّ في الآية دلالة على أنّه تعالى لم يرد من عباده الكفر، ولا خلقه فيهم، كما يقوله الأشاعرة؛ لأنّه لو أراده منهم أو خلقه فيهم لم يجز أن يضيفه إليهم بقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾، كما لا يجوز أن يقول لهم: كيف أو لم كنتم طوالاً[١] أو قصاراً، وما أشبه ذلك ممّا هو من فعله تعالى.

قوله: والخطاب مع الذين كفروا لما وصفهم بالكفر إلى آخره.

إنّما قدّم هذا التوجيه على ما سيجيء من التوجيهين الآخرين لظهوره بالنسبة إلى ما قبله كما أشار إليه بقوله: لما وصفهم بالكفر إلى آخره.

قوله: وفي الآية تنبيه على ما يدلّ على صحّتهما [وهو أنّه تعالى لما قدر على إحيائهم أوّلاً قدر على أن يحييهم ثانياً].

وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر، والله تعالى صرّح بها في مواضع أُخرى من كتابه منها في سورة الإسراء قوله تعالى: ﴿ءَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا ءَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * قُلْ كُونُوا حِجَارَةً﴾ إلى قوله ﴿قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[٢]، ومنها في العنكبوت ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ﴾[٣] [ومنها في الرّوم ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ][٤] وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[٥] ومنها في يس: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[٦] الآية.

[الحشر جسماني]

ولا يخفى أنّ من الحكماء من يأوّل الآيات الصريحة في الحشر الجسماني فيصرّفها عن الجسمانيات ويحملها على الروحانيات؛ قائلاً أنّ الخطاب للعامّة

---

١. «ش»: طولاً.
٢. الإسراء: ٤٩ ـ ٥١.
٣. العنكبوت: ١٩.
٤. ما بين المعقوفتين منّا.
٥. الرّوم: ٢٧.
٦. يس: ٧٩.

وأجلاف الأعراب والعبرانيون لا يعرفون الروحانيات واللسان العربي مشحون بالمجازات والاستعارات، وأنت خبير بأنّه لو كان ذلك كذلك لما كان الكلام الإلهي مبالغات في الاستدلالات على ما سيتلى عليك في الكتاب، وأيضاً من لم يقدر على فهم حكاية صفات ولذّات[١] مع ما له من القوى كيف يتأتّى له نيلها واكتناه حقائقها مع عرايه عنها ﴿**وَمَنْ كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا**﴾[٢].

قوله: فإن قيل: كيف يعدّ[٣] الإماتة [من النعم المقتضية للشكر].

[هل الموت نعمة]

قال بعض الفضلاء[٤] قلت: قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ**﴾[٥] يكشف عن كون الموت نعمة، وأيضاً موت كلّ أحد سبب لعبرة الأحبّاء فيكون نعمة في حقّهم[٦]، انتهى.

وأقول: يتوجّه على الأوّل أنّه[٧] إنّما يوجب كون الإماتة نعمة لو سلّم كون التنكيس أشدّ من الموت؛ وذلك غير مسلّم، نعم حال التنكيس قد يكون أشدّ إذا اقترن بالفقر والمرض ونحوهما من البلايا، وهو لا يقتضي عدم كون أصل التنكيس أيضاً مطلوباً للآدمي ومن النعم المقتضية للشكر، ولهذا تراهم يصعب عليهم الموت في تلك الحال أيضاً، وعلى الثاني أنّ الكلام في كون[٨] إماتة الشخص نعمة بالنسبة إليه لا كون[٩] إماتة شخص نعمة بالنسبة إلى غيره؛ فتدبّر.

قوله: قلت: لمّا كانت وصلة [إلى الحياة الثانية التي هي الحياة الحقيقية] إلى

---

١. «ك»: لذّة.
٢. الإسراء: ٧٢.
٣. في المصدر: تعدّ.
٤. «م، هـ» وفي هامش «ع»: المحشّي الفاضل.
٥. يس: ٦٨.
٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٢.
٧. «ل»: ـ أنّه.
٨. «م»: ـ كون.
٩. «ش»: لا لكون.

آخره.

قال المحشّي الخطيب: يرد عليه أنّه يوجب كون الإماتة نعمة إذا لم يتيسّر طريق إلى الحياة الحقيقية بدون الإماتة، والله تعالى قادر على تحصيل الحياة الحقيقية بدون الإماتة، ثمّ أنّ كونهم أمواتاً قبل الحياة ليس نعمة فالأولى الاقتصار على ما ذكره ثانياً من أنّ المعدود[١] عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصّة، ويمكن أن يجاب بأنّه لمّا كان المقدّر في علمه تعالى أنّ الوصول إلى الحياة الحقيقية لا يكون إلّا بعد الموت كان الموت نعمة لحصول الطريق إليها فيه، ثمّ أنّ المفهوم من الآية كون الإحياء بعد كونهم أمواتاً نعمة، ولا يفهم أنّ كونهم أمواتاً نعمة؛ انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ احتمال وصول النعمة من المنعم إلى المنعم عليه بدون توسّط سبب مخصوص أو[٢] مطلق السبب لا يقتضي عدم الشكر على السبب المخصوص له، ولهذا لو فرض أنّ هناك سلطاناً يعطي الناس بلا واسطة، وجاء رجل من أقصى البلاد إلى بابه متحيّراً في كيفية الوصول إليه فجاءه أحد من خدمة السلطان وأوصله إليه لا محالة يشكر الرجل لذلك الوسط أيضاً، وإن أمكن أن يزول تحيّره هناك بعد لحظة ويصل إلى السلطان بلا واسطة، وكذا التلميذ المستفيد عن فاضل معيّن[٣] في بلد[٤] يشكره[٥] ولو كان ثمّة أفاضل كثيرون أمكنه الاستفادة منهم أيضاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره ثانياً من أنّ كونهم أمواتاً قبل الحياة ليس نعمة ممّا لا يقدح في الجواب المذكور؛ لأنّ السائل إنّما سأل عن وجه كون الإماتة المفهومة من قوله ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ مقتضية للشكر لا عن مطلق الموت، ولهذا قال: كيف يعدّ

---

١. «ش»: المعدوم.
٢. «م»: إذ.
٣. «ل»: ـ معيّن.
٤. «م»: بلده.
٥. «هـ»: يسكن.

الإماتة إلى آخره، ولم يقل كيف يعدّ الموت فافهم، وإنّما خصّ السؤال بذلك لأنّ الموت بمعنى سبق العدم الأصلي على وجود الممكنات لازم لمهيتها وليس بجعل[١] الجاعل فلا يتعلّق به الشكر.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكره من الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع؛ لأنّ الانحصار في الطريق المخصوص لو سلّم إنّما يسلّم بعد تقدير ذلك الطريق في علمه تعالى وأمّا قبله فلا إنحصار؛ كما اعترف به في السؤال، فالسؤال باق على حاله، هذا وما ذكره آخراً من مفهوم الآية راجع إلى ما ذكره المصنّف من أنّ المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصّة فتدبّر[٢].

قوله: ﴿**قُلِ ٱللَّهُ يُحْيِيكُمْ**﴾[٣].

قيل: هذا مستعمل في الحقيقي وفي قوله: ﴿**ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يُحْيِى ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا**﴾[٤] استدلال على استعمال الحياة في القوّة النامية، ويتوجّه عليه أنّ هذا إنّما يتوهّم لو كان إحياء الأرض عبارة عن إعطائها القوّة النامية، بل عبارة عن تهييج قواها[٥] النامية وإثارتها كما قالوا وهو التحقيق؛ لأنّه لا يزول عنها القوى النامية، بل ينعزل عن العمل فالحياة هيجانها والموت فتورها.

قوله: [﴿**هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ ... وهذه] خلق ما يتوقّف عليه بقاءهم.

لعلّه أراد التوقّف العادي على ما هو مذهب أهل السنّة لا العقلي[٦]؛ كما ذهب إليه غيرهم من الحكماء والمتكلّمين.

---

١. «ل»: لجعل.

٢. هذه الفقرة في النسخ متأخّرة عن الفقرة الآتية والصواب ما أثبتناه كما في تفسير البيضاوي.

٣. الجاثية: ٢٦.

٤. الحديد: ١٧.

٥. «م»: قواتها.

٦. «م»: لا العقل.

قوله: لا على وجه الغرض فإنّ الفاعل لغرض يستكمل[١] به.

[بحث في تعليل الأفعال الباري][٢]

اعلم أنّ الأُمّة اختلفت في كون أفعال الباري معلّلة بغرض أم لا فذهبت الأشاعرة تبعاً لظاهر كلام[٣] الفلاسفة[٤] إلى أنّ أفعاله ليست معلّلة بغرض ولا يجوز أن يكون معلّلة وذهبت الشيعة والمعتزلة إلى وجوب تعليلها، وقالت الفقهاء من أهل

---

١. في المصدر: مستكمل.

٢. العنوان من هامش «ع».

٣. في هامش «ع، م، هـ»: قال («م، هـ»: قالت) الفلاسفة: إنّ واجب الوجود تعالى وتقدّس جواد مطلق وهو المعطي ما ينبغي لمن ينبغي لا لعوض أي لا يطلب المجازاة والتعويض في مقابلة تلك الإفاضة بل ولا مع قصد ذلك («م»: ـ ذلك) إذ من كان فاعلاً كذلك لا يعدّ جواداً بل مصانعاً ومتاجراً ومستفيداً فلا يكون جواداً مطلقاً بل الجواد المطلق من تنزّه فيضه وعطاءه عن قصد شيء من ذلك، ولهذا تنزّهت أفعاله عن الأغراض المستلزمة لشيء ما ذكرناه حتّى عن قصد إفاضة الكمال لأجل الكمال أو لإظهار الكمال فإنّه حينئذ لا يكون كاملاً مطلقاً ولا جواداً كذلك «منه رحمه الله».

٤. في هامش «ع، م، هـ»: إنّما قال: ظاهر كلام الفلاسفة لأنّه إنّما نفوا الغرض المستلزم للاستكمال أو لإظهار الكمال لا الغرض مطلقاً، قال بعض المتألّهين من متأخّريهم في خطبة بعض تصانيفه: والصلاة على الغاية والمقصود محمّد منبع الوجود، وقال في شرحه لقائل أن يقول: إنّكم منعتم الأغراض بالنسبة إلى أفعال الجواد المطلق وقلتم: إنّ إفاضته للوجود ولوازمه جوداً مطلقاً فلا يستلزم بشيء من الأغراض وإلّا لما تحقّق معنى الجود كما قرّرتموه فكيف أثبتم الغاية، وجعلتموها هاهنا العلّة في الفيض وذلك يناقض ما قرّرتموه؟ ثمّ أجاب بأنّا لا نمنع الغرض مطلقاً وإنّما منعنا الغرض المستلزم للاستكمال أو لإظهار الكمال ولم نمنع الغاية اللازمة في أفعال الكامل لأنّ فعل الكامل يجب أن يكون كاملاً في حدّ ذاته لاستحالة أن يستر عن الكامل ما ليس بكمال بل أفعاله كلّها كمالات مستلزمة لحكم وأغراض وغايات يعجز العقول عن تفصيلها وإذا تحقّق ذلك لم يلزم التناقض بين ما قرّرناه آنفاً وبين ما أثبتناه هاهنا من أنّ الغاية من الإفاضة المذكورة والمقصود الحقيقي منها هو النشأة المحمّدية من حيث أن اتّساق الوجود على ترتيبه مؤدّياً إلى الختم بالوجود الكامل الظرفية خصائص تلك الوجود، فصحّ أن يقال: إنّها كلّها مقصوده بالغرض لأنّها كالشروط والأسباب المعدّة بهذه النشأة الخاتمة فلا جرم صحّ أن يقال إنّها الغاية والمقصود وهذا دقيق لا يفهمه إلّا أهل اللباب لا من قنع بالقشور، انتهى كلامه «١٢ منه رحمه الله»، [انظر: إحقاق الحقّ ٢٨٤١].

السنّة: لا يجب ذلك لكن أفعاله تابع لمصالح العباد تفضّلاً وإحساناً[١].

وللأشاعرة على مدّعاهم شبه[٢] أقومها[٣] ما أخذوه من الحكماء وهو ما أشار إليه المصنّف هاهنا، وتحريره أنّه تعالى لو كان فاعلاً لغرض لكان ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره، والتالي باطل فالمقدّم مثله، بيان الملازمة: أنّ كلّ من فعل لغرض فلابدّ أن يكون ذلك الفعل أولى به من عدمه وإلّا لزم العبث أو السفه، وإذا كان حصوله أولى به كان مستكملاً به والمستكمل بالغير ناقص في ذاته.

وأُجيب عنه بأنّه تعالى ليس مستكملاً بوجود ذلك الفعل بل كان مكمّلاً له وفرق بين التكمّل والاستكمال؛ لأنّ الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل لما له ذلك الحصول، ولا حصول هاهنا متجدّد[٤] إلّا لذلك الوجود لا للفاعل، بل هو مستجمع لجميع كمالاته[٥] من الأزل إلى الأبد، ولأسباب[٦] الكمالات لغيره التي هي صفات واعتبارات لذاته من جملتها التكميل والإيجاد الحاصل[٧] له دائماً من غير تجدّد، بل المتجدّد له هو تعلّقه بأفراد المكلّفين.

وقد يجاب عنه بأنّه إنّما يلزم الاستكمال إن لو كان الغرض عائد إليه ونحن لا نقول بذلك، بل الغرض إمّا عائد إلى مصلحة العبد أو إلى اقتضاء نظام الوجود، بمعنى

---

١. في هامش «ع، هـ»: رُدّ بأنّه على هذا يجوز أن يكون الله تعالى عابثاً في فعله، هذا خلف لأنّه قبيح «منه ١٢».

٢. في هامش «ع، هـ»: هذه الشبهة مبنى الحكماء في نفي الاختيار عن الله تعالى «١٢ منه».

٣. «م، ك، هـ»: أقواها.

٤. «ش»: متجدّدة.

٥. في هامش «ع، م، هـ»: قال المحقّق في الفصول الكلامية [الفصول النصيرية]: إذا أُثبت أنّ فعل الباري تعالى تبع لداعيه والداعي إلى الفعل هو العلم بمصلحة الفعل والترك فأفعاله تعالى لم يخل عن المصالح أي إنّما يفعل الغرض («م، هـ»: لغرض) وإذا أثبت أنّه تعالى كامل لذاته وأنّه مستغن عن الغير فتلك المصالح لم يَعُدَّ إليه بل إلى عبيده، انتهى كلامه («ع»: ـ كلامه) «١٢ منه».

٦. «م»: والأسباب.

٧. «هـ»: الحاصلة.

أنّ نظام الوجود لا يتم إلّا بذلك الغرض فيكون الغرض[١] عائداً إلى النظام لا إليه، وعلى كلّ من الأمرين لا يلزم[٢] الاستكمال.

فإن قيل: أولوية عود الغرض إلى الغير[٣] يفيد استكماله بالغير، ومساواته بالنسبة إليه تعالى ينافي الغرضية[٤] على أنّ تخليد الكفّار في النار وإماتة الأنبياء وإبقاء إبليس له فعال[٥] لا مصلحة فيها أصلاً.

قلت: لا نسلّم أنّه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة إليه تعالى لم يصلح؛ لأن يكون غرضاً[٦] داعياً إلى فعله؛ وإنّما يلزم لو لم يكن الفعل أولى من الترك بوجه من الوجوه، وهاهنا ليس كذلك فإنّه بالنسبة إلى العبد أولى.

والحاصل أنّ الغرض ما يترتّب على فعل المختار سواء كان بالنسبة إلى الفاعل أو إلى غيره من غير أن يكون للأولوية دخل في مفهومه فلا ينافي الغرضية، ولو سلّم فنقول: الغرض كالإحسان مثلاً أولى وأرجح من عدمه عنده تعالى، بمعنى أنّه عالم بأرجحية الإحسان في نفس الأمر، ولا يلزم من أولوية الإحسان بالمعنى المذكور عنده استكماله تعالى لأنّ الأنفع أرجح في نفس الأمر فلو لم يكن عالماً بالأرجحية يلزم عدم علمه بكونه أنفع فيلزم النقص[٧] فيه وهو تعالى منزّه عن النقص[٨].

هذا والنفع في التخليد راجع إلى المؤمنين حيث يلتذّون بإيمانهم عند علمهم بتخليد الكفّار في النار؛ كما يفهم من قوله تعالى: ﴿**وَنَادَىٰٓ أَصْحَابُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَابَ ٱلنَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا**﴾[٩]، وفي إماتة

---

١. «هـ»: ـ فيكون الغرض.
٢. «هـ»: لا يستلزم.
٣. «ش»: العبد.
٤. «هـ»: الفرضية.
٥. «ش، ك، م، هـ»: أفعال.
٦. «م»: غرضها.
٧. «م، هـ»: النقض.
٨. «م، هـ»: النقض.
٩. الأعراف: ٤٤.

الأنبياء راجع إليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره الدنيا وفوزهم برغائب العقبى واتّصالهم بنور القدس، وفي إبقاء إبليس راجع إلى المؤمنين حيث يحاربونه[١] ويجاهدونه[٢] فيفوزون بسبب ذلك إلى الأجر والثواب، فظهر أنّ فعله تعالى لابدّ أن تشتمل على غرض سواء كان راجعاً إلى المفعول أو إلى غيره من العباد.

وأقول: يمكن أن يختار في الجواب عن الشبهة أنّ فعله تعالى لغرض عائد إليه ولا يلزم نقصانه تعالى قبل حصول ذلك الغرض؛ لجواز أن يكون حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كمالاً فلا يلزم أن يكون الواجب قبل حصوله ناقصاً، ولا[٣] أن يكون عرياً عن صفة كمال، بل اللازم أن يكون عرياً عن شيء لا يكون كمالاً بعد.

وأيضاً لا نسلّم أن يكون الاحتياج في الفاعلية إلى الغير مطلقاً موجباً للنقصان فإنّه تعالى محتاج في صفاته الفعلية إلى مخلوقاته، وأيضاً لا يجوز أن يكون الواجب تعالى علّة تامّة لوجود الحادث وإلّا يلزم قدمه فاحتاج إيجاده إلى حادث آخر وهكذا؛ فيلزم أن يكون كلّ حادث مسبوقاً بموادّ غير متناهية والاحتياج في فاعليته إليها غير مستلزم للنقصان فكيف يكون الاحتياج فيها إلى الغرض مستلزماً له.

وأيضاً يحتاج الواجب تعالى في إيجاد الغرض[٤] إلى وجود المحلّ و[٥] في إيجاد الكلّ إلى وجود الجزء، والشيخ الأشعري وإن قال بأنّه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلّا بإجراء العادة بخلق[٦] بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسة النار والريّ بعد شرب الماء، وليس للمماسة والشرب مدخل في الإحراق والريّ؛ لكن

---

١. «ك»: يجادلونه.
٢. «ش»: ـ ويجاهدونه.
٣. «ش»: أمّا.
٤. «ع»: العرض.
٥. «ش»: ـ و.
٦. «هـ»: يخلق.

بديهة العقل شاهدة بأنّ وجود المحلّ له[١] مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكلّ.

وأيضاً تعليل أفعاله تعالى راجع إلى الصفات والكمالات الفعلية الإضافية كخالقية العالم و[٢] رازقية العباد، والخلوّ عنها ليس بنقص قطعاً وإنّما النقص خلوّه عن الصفات الحقيقية.

وبهذا يندفع[٣] ما انتحله[٤] المحشّي الرومي وحكم بوجوب فهمه وزعم أنّه فائدة خلا عنها كتب الكلام حيث قال: إنّ الغرض علّة لعلّية العلّة الفاعلية، فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في علّيته[٥] إليه والمحتاج إلى الغير مستكمل به بلا مرية، انتهى.

ووجه الدفع ظاهر ممّا ذكرناه[٦]، ويمكن أن يدفع بوجه آخر وهو أنّ غرض الفاعل يكون سبباً لإقدام الفاعل على فعله بمعنى أنّ العلم بالغاية المترتّبة على المعلوم سبباً للفاعل[٧] على إقدام فعله، ألا ترى أنّ الغرض باعتبار الوجود الذهني

---

١. «ك، م»: ـ له. ٢. «هـ»: أو.

٣. «هـ»: اندفع.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: وجه الانتحال أنّ هذا وجه آخر من شبهات القوم مذكور في تفسير الفاضل النيشابوري حيث قال: ولا يلزم من أنّه تعالى خلق ما في الأرض لأجل المكلّفين أن يكون فعله معلّلاً بغرض، وإن كان لا يخلو من فائدة وغاية، وإلّا كان عبثاً؛ لأنّه لا يلزم من استتباع الفعل الغاية أن تكون تلك الغاية علّة لعلّية فاعله؛ لأنّ هذا فيما إذا كانت فاعليته ناقصة يستكمل (في المصدر: لتتكمّل، «م»: يستعمل) بتلك الغاية، أمّا إذا كانت فاعليته تامّة فإنّه يوجد الشيء ذا الغاية من غير أن تكون تلك الغاية حاملة له على ذلك، وهذا فرق دقيق يتنبّه له من يستر عليه، [**تفسير النيشابوري** ١/ ٢١٠]انتهى كلامه، وفيه ما فيه «١٢ منه رحمه الله». ٥. «هـ»: علّية.

٦. في هامش «ع، م، هـ»: وبعبارة أُخرى الغرض بالحقيقة هو التصديق بالفائدة، فلو كان فعله تعالى معلّلاً بالغرض لكان فعله معلّلاً بعلمه ولا نقص حينئذ أصلاً («م»: ـ أصلاً) «١٢ منه».

٧. من «على فاعله بمعنى» إلى هنا سقط من «م، هـ».

الغير الأصيل يكون باعثاً على الإقدام، وهو بهذا الوجود كيفية[١] فيك وعلم، فعلى هذا يلزم استكماله تعالى عن علمه في مذهبهم، وهو عندهم جائز بل عن أوصافه الثمانية، وعندنا علمه ليس صفة موجودة حتّى يلزم الاستكمال من الغير بل ليس هاهنا إلّا عالمية محضة، وذات عالم يعبّر عنه بالفارسية به «دانا»، فلا يلزم علينا استكماله من الغير وعليهم استكماله عن أمر آخر سوي ما جوّزوا استكماله عنه.

والعجب أنّهم استبعدوا من عشر عشر ما يلزم عليهم[٢] ويمكن أن يجاب عن أصل الشبهة أيضاً بأن الغرض إذا كان عادياً كما أنّ النار سبب عادي للإحراق عند الأشاعرة لا يلزم منه الاستكمال فإنّ الذات يمكن أن يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصاً[٣]، وأيضاً يجوز أن يكون الغرض صفة اعتبارية كالرازقية بالفعل، فلا يلزم من كونها غرضاً الاستكمال، ألا ترى أنّ اتّصافه تعالى بصفاته يحتاج إلى صحّة اتّصافه بها ولا يلزم منه الاستكمال.

لا يقال: إنّ الأشاعرة إنّما قالوا بعدم الغرض في افعاله تعالى؛ لأنّ الغرض عند من قال به فاعل لفاعلية الفاعل، وهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى.

لأنّا نقول: لا قائل بأنّ الغرض فاعل لفاعلية الفاعل بل المشهور أنّه علّة وهو أعمّ من الفاعل، ولو سلّم فنقول: إنّهم لا يقولون بفاعل مؤثّر في الوجود غير الله تعالى والفاعلية أمر اعتباري، وأيضاً لو صحّ ذلك يلزم أن لا[٤] يقولوا بالغرض في أفعالنا أيضاً[٥] فتأمّل.

---

١. «م»: كيفيته.

٢. في هامش «ع، هـ»: إشارة إلى جميع اللوازم الواردة عليهم ممّا سبق وسيأتي، فافهم «١٢ منه».

٣. في هامش «ع، م، هـ»: اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الأشاعرة إنّما استدلّوا على نفي تعليل أفعال الله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية، وفيه أنّه لا فرق بين الباعث الحقيقي والعادي في أنّه لا بدّ أن يكون وجوده أولى وأصلح بالنسبة إلى الفاعل فتأمّل «١٢ منه رحمه الله».

٤. «ك»: ـ لا.

٥. انظر: **رسائل الكركي** ١٥٩/٣.

وقد يستدلّ على وجوب التعليل بأنّه لو جاز أن يفعل تعالى لا لغرض لامتنع إثبات النبوات لأنّ إثباتها موقوف على معرفة أنّ الله تعالى أظهر المعجزة على يد النبي للتصديق، ولا يتمّ هذه المقدّمة مع جواز نفي الغرض عن أفعاله، وأيضاً يرد على الخصم أنّكم[١] تقولون بحجّية القياس وهي فرع[٢] أن يكون[٣] أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض.

وقد اعترف بذلك شارح المقاصد[٤] حيث قال: الحقّ أن تعليل بعض الأفعال سيّما شرعية الأحكام والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود والكفّارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك، والنصوص أيضاً شاهدة بذلك كقوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾[٥] ﴿**مِنْ أَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ**﴾[٦] الآية ﴿**فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى**[٧] **ٱلْمُؤْمِنِينَ**﴾[٨] الآية، ولهذا يكون[٩] القياس حجّة إلّا عند شرذمة[١٠] [لا يعتدّ بهم] وأمّا تعميم ذلك فمحلّ بحث[١١]، انتهى كلامه.

---

١. «م»: ـ أنّكم.
٢. «م، ك، ه»: فروع.
٣. «ك»: ـ يكون.
٤. في هامش «ع، م، ه»: وقال في تهذيب الكلام [للتفتازاني]: تعليل بعض أفعاله ثابت بالنصّ والإجماع، وعليه مبنى القياس فالأقرب حمل الخلاف على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بأنّه لا بدّ من الانتهاء إلى ما لا يكون الغرض قطعاً («م»: مطلقاً) للسلسلة وبأنّه لا يعقل لتخليد الكفّار نفع لأحد، انتهى «١٢ منه رحمه الله».
٥. الذّاريات: ٥٦.
٦. المائدة: ٣٢.
٧. «م»: على المؤمنين حرج.
٨. الأحزاب: ٣٧.
٩. في المصدر: كان.
١٠. في هامش «ع، م»: ونقل شارح الطوالع عن أكثر الفقهاء أنّهم قالوا بتعليلها بها لكنّه قال في مباحث الحجّة أنّ العلل الشرعية معرفات «١٢ منه رحمه الله».
١١. **شرح المقاصد في علم الكلام** للتفتازاني ٢/١٥٧.

وفيه أنّ الرواية كما دلّت على إثبات الغرض في البعض دلّت على الكلّ لأنّ الحديث القدسي[١] لولاك لما خلقت الأفلاك[٢]، ويا إنسان خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي[٣]، وكنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لأُعرف[٤]، وأمثاله يدلّ على التعميم.

وأيضاً العقل كاف في الحكم بأنّ المختار لابدّ لفعله من غرض والمانع كان النقض، فإذا[٥] ارتفع النقض بقي الحكم صحيحاً مؤيّداً بالنقل[٦].

والحقّ أنّ القول بتعليل الأفعال هو الحقّ الذي ليس للشبهة إلى ساحته مجال، والصواب الذي لا يرتع[٧] حوله الخطأ والاختلال، لكن الأشعري قد سبق على لسانه ذلك المحال، لتورّطه في مخالفة أهل الاعتزال، وطمعه بذلك رفعة شأنه عند الجهّال، ثمّ وسّع أصحابه دائرة المقال، بضمّ أضعافه من[٨] التيتال[٩]، ليوقعوا[١٠] في أوهام العوامّ، أنّ[١١] ما ذكره شيخهم كلام دقيق لا يفهم ولا يرام، إلّا بعد طيّ مراتب

---

١. في هامش «ع، م، ه»: في دلالة الحديث الأوّل على ثبوت الغرض في جميع أفعاله تعالى نظر، اللّهمّ إلّا أن يقال: إذا ثبت أنّ الأفلاك وهي الأشرف خلقت («م»: خلقه) لغرض وجود النبي ﷺ ثبت كون الأرض وما فيها بطفيل وجوده بطريق أولى، أو يقال: لا قائل بالفصل، فتدبّر [منه في هامش **إحقاق الحقّ** ١٠٠/١] «١٢ منه رحمه الله».

٢. **عيون أخبار الرضا** عليه السلام ١٦٢/١؛ **مناقب آل أبي طالب** ١٨٦/١؛ **بحار الأنوار** ٢٨/١٥.

٣. انظر: **رسائل الكركي** ١٦٢/٣؛ **الجواهر السنية**، ٢٦١.

٤. **تفسير المحيط الأعظم** ٣٢٤/١؛ **رسائل الكركي** ١٦٢/٣.

٥. «ه»: وإذا.

٦. انظر: **رسائل الكركي** ١٦١/٣ ـ ١٦٢.

٧. «م»: لا يرفع، «ه»: لا يوقع، «ش»: لا يرتفع.

٨. «ك»: ومن له.

٩. في هامش «ع، م، ه»: التيتال لفظ فارسي مولّد يستعمل في الكلام المشتمل على الخبط والفساد الكثير الذي يلقي في مقام امتحان بعض من يظنّ حماقته والاستهزاء به «١٢ منه رحمه الله».

١٠. «ك»: ليواقعوا.

١١. «م»: وأنّ.

النقض والإبرام.

والذي يشهد على ذلك ما نقلناه عند تفسير قوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ**﴾[١] الآية عن رسالة ألّفها السيّد[٢] معين الدين الإيجي الشافعي في تحقيق مسألة الكلام حيث ساق الكلام[٣]، من تشنيع شيخه الأشعري فيها إلى تشنيعه في هذه المسألة فقال: اعلم أنّه ﷺ قد يرعوي إلى عقيدة جديدة بمجرّد اقتباس لا أساس له، مع أنّه مناف لصرائح[٤] القرآن وصحاح الأحاديث مثل أنّ أفعال الله تعالى غير معلّلة[٥] بغرض، ودليله كما صرّح به في كتبه أنّه يلزم تأثّر الربّ عن شعوره بخلقه، وأنت تعلم أنّه لا يشكّ ذو مرّة أنّ علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتّبة عليه صفة ذاتية، وفعله موقوف على صفة ذاتية، وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها وتعالى وجدّ ربّنا عن أن يحصل له بواسطة شعوره بغاية الشيء شوق وانفعال في ذاته الأقدس كما في الحيوانات[٦]، انتهى كلامه.

ولا يخفى أنّه كما يدلّ على أنّ كلام الأشعري في هذه المسألة مبني على قياس لا أساس له يدلّ على أنّ[٧] ذلك القياس قياس الغائب على الشاهد، مع أنّ أهل السنّة لا يجوّزون ذلك، فتأمّل فإنّ الفكر فيه طويل.

قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ...﴾ (٢٩)]

[معنى التراخي في «ثمّ» ودفع التناقض في الآيات]

قوله: [﴿**ثُمَّ**﴾ لعلّه لتفاوت ما بين الخلقين وفضل خلق السماء على الأرض ...

---

١. البقرة: ٦.
٢. «م»: الشهيد.
٣. «هـ»: ـ حيث ساق الكلام.
٤. «م»: لصريح.
٥. «ل، ك، هـ»: معلّل.
٦. **دلائل الصدق لنهج الحقّ** ٣/ ٣٣ نقلاً عن الإيجي؛ وفي إ**حقاق الحقّ** للمؤلّف ١/ ١٠٠.
٧. «هـ»: ـ أنّ.

لا للتراخي في الوقت] فإنّه يخالف ظاهر قوله: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾[١].

قال صاحب الكشّاف في دفع هذه المخالفة: إنّ جرم الأرض يقدّم خلقه خلق[٢] السماء، وأمّا دحوها فمتأخّر، وعن الحسن: خلق الله الأرض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر[٣] عليها دخان ملتزق بها، ثمّ أصعد الدخان وخلق منه السموات، وأمسك الفهر[٤] في موضعه وبسط منه الأرض، فذلك قوله: ﴿كَانَتَا رَتْقًا﴾[٥] وهو الالتزاق[٦].

وزيّف بأنّ الأرض جسم عظيم يمتنع[٧] انفكاك خلقها عن التدحية، وأيضاً قول الله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾[٨] يدلّ على أنّ خلق الأرض وخلق ما فيها مقدّم على خلق السماء لكن خلق الأشياء في الأرض لا يمكن إلّا إذا كان مدحوّة[٩].

وقال بعض العلماء[١٠] في دفع[١١] التناقض: قوله: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾[١٢] يقتضي تقدّم خلق السماء على الأرض ولا يقتضي أن يكون تسوية السماء مقدّمة على خلق الأرض، وزيّف أيضاً بأنّ قوله: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا * رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا * وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا * وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾[١٣] يقتضي أن يكون خلق السماء وتسويتها مقدّماً على تدحية الأرض، بل على خلقها لأنّهما متلازمان، وحينئذ يعود التناقض.

---

١. النّازعات: ٣٠.

٢. «م، هـ»: على خلق السماء.

٣. «ش، ل، م، هـ»: القهر.

٤. «ش، ل، ك، م، هـ»: القهر.

٥. الأنبياء: ٣٠.

٦. **الكشّاف** ١/ ٢٧١.

٧. «ك»: يمنع.

٨. البقرة: ٢٩.

٩. **تفسير الرازي** ٢/ ١٥٥.

١٠. هو الرازي.

١١. «هـ»: ـ دفع.

١٢. النّازعات: ٣٠.

١٣. النّازعات: ٢٧ ـ ٣٠.

والمعتمد عند بعضهم في رفعه أن يقال: ثمّ ليس للترتيب هاهنا وإنّما هو[١] على جهة تعديد النعم، مثاله أن يقول لغيرك: ألست قد أعطيتك نعماً عظيمة ثمّ رفعت قدرك ثمّ دفعت عنك الخصوم؟ ولعلّ بعض ما أخّرته في الذكر مقدّم في الوقوع[٢].

قلت: و[٣] هذا صحيح معقول من حيث ابتداء الوجود من الأشرف فالأشرف والألطف فالألطف إن ساعده النقل، وإلّا فلا إحالة[٤] في أنّه تعالى خلق الأرض أوّلاً في غاية الصغر، وجعل فيها أُصول الجبال ووضع فيها البركة وقدّر الأقوات، ثمّ استوى إلى السماء فسواهن سبعاً، ثمّ دحا الأرض بأن جعلها أعظم[٥] ممّا كانت عليه كهيئتها الآن، والله أعلم.

[بحث في تعليل ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾]

قوله: [﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾] فيه تعليل كأنّه قال: ولكونه عالماً بكنه الأشياء كلّها خلق ما خلق [على هذا النمط الأكمل والوجه الأنفع].

قال المحشّي الفاضل: في ما ذكره بحث من وجوه:

أحدها: أنّ التعليل بيان علّة الشيء[٦] وعلّة خلق ما خلق[٧] على هذا النمط ليس كونه عالماً؛ إذ لا يكفي فيه العلم بل كونه عالماً قادراً.

وثانيها: أنّه إن[٨] أراد أنّ المقصود منه التعليل فلا يصحّ؛ إذ لا يعطف التعليل على الدعوى ولو أراد أنّه يشير إلى العلّة فلا وجه لحفظ العطف فيه وتقدير دعوى، بل

---

١. «م»: هي.
٢. تفسير الرازي ٢/ ١٥٥.
٣. «هـ»: ـ و.
٤. «هـ»: فلا حاجة.
٥. «م»: ـ أعظم.
٦. في المصدر: ـ التعليل بيان علّة الشيء.
٧. من «قال المحشّي الفاضل» إلى هنا سقط من «هـ».
٨. «ك»: لو.

هو بمنزلة التعليل للجملة[١] السابقة، فينبغي أن يقال: وكأنّه[٢] قال: لكونه عالماً بكنه الأشياء.

وثالثها: أنّ بين جعله تعليلاً أو[٣] استدلالاً تنافراً؛ إذ الاستدلال يجعله بمنزلة النتيجة لما سبق وجعله تعليلاً يجعله[٤] بيان العلّة لما سبق فينبغي أن يقال: أو استدلال[٥]، انتهى كلامه.

وأقول: في بحثه بحث[٦]؛ أمّا الأوّل: فلأنّا سلّمنا أنّ التعليل بيان علّة الشيء لكن لا بمعنى[٧] العلّة التامّة كما توهّمه هذا الفاضل وبنى عليه في إيراده، بل بالمعنى الذي جعل الأشاعرة علمه تعالى علّة لعصيان العباد ومنشأ له، والعلّية بهذا المعنى ظاهرة فيما نحن فيه؛ لظهور أنّه لولا اتّصافه تعالى بصفة العلم لم يصدر عنه ما صدر عنه من المخلوقات سيّما على النسق العجيب والترتيب الأنيق.

وأمّا في الثاني: فلأنّ الواو في كلام المصنّف حيث قال: ولكونه عالماً إلى آخره، هو الواو في قوله تعالى[٨]: ﴿**وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ لكن لمّا كان ربط العلّة بالمعلول لم يكن صريحاً في كلامه تعالى، وأراد المصنّف أن يصرّح بكيفية[٩] ذلك الربط أعاد الواو التي كانت في الجملة المشيرة إلى العلّة في كلامه تعالى، وليس إعادته لحفظ العطف كما توهّمه.

وأمّا في الثالث: فلأنّ ضمير فيه في قوله فيه تعليل راجع إلى جملة قوله: ﴿**وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ مع ملاحظة ارتباطه بالجملة السابقة فلا تنافر حينئذ إذ الدليل في التوجيه الأوّل هو الجملة الثانية وفي التوجيه الثاني هو الجملة الأُولى، وتقرير

---

١. في المصدر: للجمل.
٢. في المصدر: فكأنّه.
٣. في المصدر و«ك»: و.
٤. في المصدر و«ش، ك»: بجعله.
٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٣.
٦. «م»: فيه نظر.
٧. «م»: لا يعني.
٨. «م، هـ»: ـ تعالى.
٩. «م»: بكيفيته.

المصنّف صريح في ذلك أيضاً، وإنّما سمّي الأوّل بالتعليل والثاني بالاستدلال إشارة إلى أنّ الأوّل هو البرهان اللمّي الذي يستدلّ فيه بالعلّة على المعلول[١]، والثاني إشارة إلى البرهان الإنّي الذي هو في الغالب استدلال بالمعلول على العلّة، ويختصّ باسم الدليل؛ كما صرّح به الشارح الجديد للتجريد[٢] وغيره، ولعمري قد نحت المصنّف القوافي من معاونها حيث عبّر عن الأوّل باسم التعليل وعن الثاني بالاستدلال؛ لكن وقع في فهم هذا المحشّي آفة الإنحراف والاختلال.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ ...﴾ (٣٠)]

قوله: فإنّ خلق آدم وإكرامه وتفضيله [على ملائكته] بأن أمرهم بالسجود له[٣] إنعام يعمّ ذرّيّته.

[فضل الخلافة والإمامة]

أقول: الظاهر أنّ قوله وتفضيله عطف تفسير[٤] لقوله: وإكرامه، وقوله: بأن أمرهم إلى آخره بيان لذلك الإكرام والتفضيل؛ فقد سكت عن الإشعار بكون الخلافة في نفسها نعمة، ولعلّ ذلك لعدم مبالاة المصنّف وأمثاله بشأن الخلافة، حتّى قالوا: المصلحة لهم في ذلك أنّه من الفروع[٥] أو أنّه بالفروع أشبه، وإن غفل المصنّف عن تلك المصلحة عند تأليفه لكتاب المنهاج فقال في بحث الأخبار منه: إنّ مسألة الإمامة من أُصول الدين.

---

١. «م»: المعقول.

٢. في هامش «ع، ه»: حيث قال: والأوّل أي البرهان الإنّي يسمّى دليلاً، والثاني لا يخصّ باسم [انظر: **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا ١/٣٠٦] «١٢ منه رحمه الله».

٣. «م»: ـ له.

٤. «ش»: تفسيري.

٥. «م»: بالفروع.

[الإمامة من الأُصول][١]

وزاد[٢] عليه بعض شارحيه من الشافعية بأنّه من أعظم أُصول الدين، وكيف لا يكون أمر الخلافة من أجلّ نعماء الله تعالى ومن أعظم أُصول الدين، مع أنّه ينتظم بها سياسة المدن، وإليها يفتقر العبادات المفروضة في الجمعات والأعياد، وعليها التعويل في تكميل النفوس البشرية بالنواميس الشرعية، والعقائد القطعية، وتنفيذ أحكام الله تعالى بين العباد، ومنها تشييد أركان الدين وإقامة الحدود وسدّ الثغور وتجهيز الجيوش لجهاد المشركين حتّى وقع إطباق أرباب العبرة وأصحاب الخبرة على وجوبها، إمّا من قبل الله تعالى فعقلاً وإمّا من قبل خلفاء الله الذين هم الأنبياء فسمعاً، أو[٣] عقلاً على اختلاف الفريقين، وفيها كثير من المصالح والحكم في حفظ النظام وحماية بيضة الإسلام بحيث يكاد أن يكون وجوبها من أجلي البديهيات، والإذعان بنباهة شأنها من أوضح الضروريات.

وقد صحّ بالاتّفاق عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية[٤]، ومن البيّن أنّ الجاهل بشيء من الفروع لا يكون كافراً حتّى يكون موته ميتة جاهلية.

وبهذا الحديث يظهر أنّ ما توهّمه بعض القاصرين من أنّ السكوت عن مسألة الإمامية أحوط وأسلم من تحقيق الحقّ فيها، لا يشبع ولا يغني من جوع، وكيف يسع السكوت عن ذلك مع ما قال الله تعالى في محكم كتابه:

---

١. هذا العنوان من «م».

٢. «ك»: أورد.

٣. «م»: و.

٤. والحديث من المشهورات بل من المتواترات جاءت في جوامع الحديث منها: **المقنعة** للمفيد، ٣٢؛ **الاقتصاد** للطوسي، ٢٢٦؛ **كمال الدين** للصدوق، ٤٠٩؛ **مسند أحمد** ٤/٩٦.

﴿وَقِفُوهُمْ[١] إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ[٢]﴾ و﴿لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ﴾[٣] و﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُولَـٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾[٤] ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ * ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾[٥] فإنّ المفسّرين قد فسّروا النعيم بأوصياء النبي عليهم السلام والنبأ العظيم بأهل بيته[٦] عليهم السلام، وقد روي عن مولانا الرضا عليه السلام أنّ المسؤول له[٧]، وعنه في الآيات المذكورة هو علي بن أبي طالب عليه السلام[٨]، وقد شهد بما فسّر به النبأ العظيم عدوّ الله وعدوّ رسوله وأهل بيته عمرو بن العاص حيث قال

---

١. في هامش «ع»: أي ورهبوهم من دخول النار «١٢ طبرسي».

٢. في هامش «ع»: عمّا أدلوا إليه من البدع وقبل عن أعمالهم وخطائهم، وعن أبي سعيد الخدري وسعيد بن الجبر: عن ولاية علي بن أبي طالب عليه السلام «١٢ طبرسي» [**مجمع البيان** ٨/٢٠١]. الصافّات: ٢٤.

٣. التّكاثر: ٨.

٤. الإسراء: ٣٦.

٥. النّبأ: ١ ـ ٣.

٦. في هامش «ع، هـ، م»: ويؤيّد هذا التفسير ما روي عن علقمة أنّه قال: كنت حاضراً في حرب صفّين فرأيت ذات يوم أنّه خرج من عسكر معاوية مبارز شاكي السلاح وقد حمل مصحفاً فوق سلاحه فأجال فرسه وطلب المبارز، فأردت أن أبرز إليه فنهاني أمير المؤمنين عليه السلام وقال لي: مكانك يا علقمة، وخرج عليه السلام إليه بنفسه فلمّا دنا منه سمع أنّه يقرأ قوله تعالى ﴿**عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ * ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ**﴾ [النبأ: ١ ـ ٣] فقال له علي عليه السلام: أتعرف النبأ العظيم الذي اختلفوا فيه؟ فقال: لا، فقال علي عليه السلام: والله أنا النبأ العظيم الذي اختلفتم فيّ وعلى ولايتي تنازعتم وغير ولايتي رجعتم إذا قبلتم وببغيكم هلكتم وبسيفي بعد ما عن الكفر نجوتم ويوم الغدير علمتم علمتم علمتم ويوم القيامة تعلمون ما علمتم [انظر: **مناقب آل أبي طالب** لابن شهرآشوب ٢/٢٧٦؛ **بحار الأنوار** ٣٦/٢؛ **نهج الإيمان** لابن جبر، ٥٥٣].

وروي عن ابن إبراهيم في تفسيره [لم أعثر عليه فيه] عن الرضا عليه السلام: إنّ النبأ العظيم هو أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام فإنّ فضيلته كانت مسطورة في جميع الكتب السماوية فأنكره بعضهم وقبله آخرون، واختلفوا في أنّه هل كان وصي النبي عليه السلام [«م»: الصلاة] أو لا؟ وقد غلا في محبّته بعضهم فوقعوا في طرف التفريط والمؤمن العارف المستبصر أخذ الحدّ الوسط وتركوا الاختلاف وبقي فيه أهل الخلاف «١٢ منه رحمه الله».

٧. «م»: ـ له.

٨. انظر: **شواهد التنزيل** ٢/٤٧٦ ـ ٤٧٧؛ **تفسير فرات الكوفي**، ٦٠٥؛ **مسند الإمام الرضا** عليه السلام ١/٣٨٦؛ **عيون أخبار الرضا** عليه السلام ٢/١٢٦.

في بعض قصائده المشهورة في مدح أمير المؤمنين عليه السلام شعر:

هو النبأ العظيم وفلك نـوح وباب الله وانقطع الخطاب[١]

والفضل ما شهدت به الأعداء، هذا و[٢]قد استدلّ بعض مفسّري الإمامية من هذه الآية على أنّ أمر الخلافة والإمامة يتعلّق بالله تعالى وباختياره وليس لغيره الخيرة في ذلك، فإنّ قوله تعالى ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ**﴾[٣] صريح في ذلك، ويؤيّده أنّه كلّما ذكر الله تعالى أمر الخلافة أضافه إلى نفسه، وأشار إلى كونه من عند الله فقال في شأن داود: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً**﴾[٤] وفي حقّ هارون حكاية عن موسى ﴿**هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي**﴾[٥] فإنّ سياق الآية يدلّ على أنّه إنّما قال ذلك بأمره تعالى، وقال تعالى في حقّ[٦] آخر الخلفاء: ﴿**لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ**﴾[٧].

والحاصل أنّ مضمون الآية ردّ على القائلين بأنّ الخلافة والإمامة ثبت باختيار الناس بل باختيار رجل واحد منهم، ومثّلوا لذلك بثبوت خلافة أبي بكر باختيار عمر، وسيجيء زيادة توضيح لذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً**﴾[٨] الآية.

---

١. **مناقب آل أبي طالب** ٢/ ٢٧٧ نقل عن السوسي؛ **الصراط المستقيم** ١/ ٢٥٨ نقل عن عمرو بن العاص.

٢. «م»: ـ و.

٣. البقرة: ٣٠.

٤. ص: ٢٦.

٥. الأعراف: ١٤٢.

٦. «م»: ـ حقّ.

٧. النّور: ٥٥. في هامش «ع، م، هـ»: وقال في آخر سورة الأنعام [١٦٥]: ﴿**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ**﴾، وقال في سورة يونس [١٤]: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ**﴾، وقال في سورة الأنبياء [٧٣]: ﴿**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا**﴾ «١٢ منه رحمه الله».

٨. البقرة: ٥٥.

[بحث حول «إذ»]

قوله: و«إذا» ظرف وضع لزمان نسبة ماضية [وقع فيه أُخرى] إلى آخره.

وقيل: هي من الظروف المنقطعة عن الإضافة؛ لأنّ الإضافة[١] إلى الجمل على غير الأصل بل المضاف إليه بالحقيقة هو المصدر الذي يتضمّنه الجملة[٢].

قوله: وأمّا قوله: ﴿وَٱذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ﴾[٣] ونحوه، إلى آخره.

هذا جواب عن سؤال مقدّر تقريره أن يقال: إنّكم قلتم إنّ «إذ» و«إذا» من الظروف الغير المتصرّفة، و«إذ» في قوله تعالى: ﴿إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ﴾ ليس كذلك، لأنّه بدل من أخا عاد منصوب بأنّه مفعول اذكر، وتقرير الجواب أنّ أمثال ذلك من الأمثلة القليلة يلحق بما هو الغالب في الباب فلابدّ من تأويله بما ذكر وهو ظاهر في مثل[٤] إذ قال ربك لأنّ التقدير: اذكر الحادث وقت قول ربّك، وأمّا[٥] في مثل اذكر أخا عاد واذكر عبدنا فينبغي أن يكون التقدير واذكر أمر أخي عاد الحادث وقت كذا، كما لا يخفى على المتأمّل، والحقّ أنّها ليست من الظروف العديمة التصرّف، بل من النادرة التصرّف فتدبّر.

[مذهب بعض الحكماء في الملائكة]

قوله: وزعم الحكماء أنّها[٦] جواهر مجرّدة مخالفة للنفوس الناطقة إلى آخره.

أقول: في كون مذهب الحكماء مخالفة الملائكة للنفوس الناطقة على الإطلاق نظر وتأمّل، كيف وقد قال رئيسهم في أواخر كتاب النجاة: ويجب أن يعلم أنّ الوجود إذا ابتدأ من عند الأوّل لم يزل كلّ تال منه أدون مرتبة من الأوّل ولا يزال

---

١. «ك، م»: ـ لأنّ الإضافة.

٢. «ك»: الجمل.

٣. الأحقاف: ٢١.

٤. «هـ»: أمثال.

٥. «م»: ـ أمّا.

٦. في المصدر: أنّهم.

ينحط درجات فأوّل ذلك درجة الملائكة الروحانية التي تسمّى[١] عقولاً ثمّ مراتب الملائكة الروحانية التي تسمّى[٢] نفوساً وهي الملائكة العملية ثمّ مراتب الأجرام السماوية[٣]، انتهى.

لا يقال: لا يلزم من ذلك إلّا أنّها يسمّى بالنفوس لا أنّها تسمّى بالنفوس الناطقة[٤]، لأنّا نقول: النفوس عندهم إمّا منطبعة وإمّا مفارقة، والمنطبعة غير مجرّدة والمفارقة إمّا سماوية وإمّا أرضية، وكلّ من الفريقين يسمّى ناطقة كما صرّحوا به في كتبهم.

قوله: [وكذلك كلّ نبيّ استخلفهم الله في عمارة الأرض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم، لا لحاجة به تعالى إلى من ينوبه، بل لقصور المستخلف عليه عن قبول قبضه وتلقى أمره] بغير وسط.

فإنّ الاستفاضة محتاجة إلى مناسبة بين المفيض والمستفيض ولا مناسبة بيننا وبين الله تعالى لكمال قدسه فلابدّ من متوسّط إمّا روحاني بحت كما زعمه الصابئة وإمّا جسمانية قابلة لتلقّي الفيض من الله إمّا بوسط أو بغيره وإفاضته إلينا وهو النبي عليه السلام، ولا سبيل لنا إلى التلقّي من الروحانيات[٥] المحضة، ولذلك قد اضطر هؤلاء إلى التوسّل إمّا بالسيارات السبع كصابئة الهند وإمّا بالأصنام كأراذل[٦] الصابئة من الهند والروم وغيرهم فتعيّن لذلك النبي عليه السلام.

قوله: وفائدة قوله هذا للملائكة تعليم المشاورة [وتعظيم شأن المجعول] إلى آخره.

أقول: بل الفائدة المهمّة في هذا أن يتأمّل الملائكة فيحصل لهم المقدّمات

١. في النسخ: يسمّى.
٢. في النسخ: يسمّى.
٣. **الشفاء** لأبي علي سينا ٢/ ٤٣٥.
٤. من «لا يقال: لا يلزم» إلى هنا سقط من «م».
٥. «م»: الروحانية.
٦. «م»: كأرازل.

المؤدّية إلى قبول الحجّة في خلافة آدم والسجود له، فإنّه تعالى لمّا أمهلهم بقدر زمان تحصيل تلك المقدّمات خلق آدم عليه السلام، ثمّ أمرهم بالسجود له لعلمه تعالى بأنّه لو أمرهم بذلك على الفور لقالت الملائكة سيّما إبليس أنّ خلافة آدم[١] والسجود له كانت فلتة من غير فكر وروية، كما قال عمر: إنّ خلافة أبي بكر كانت فلتة[٢] وقى الله شرّها عن المسلمين[٣]، فتأمّل[٤].

[حكمة تعجّب الملائكة من استخلاف آدم]

قوله: [﴿قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾] تعجب من أن تستخلف[٥] لعمارة الأرض وإصلاحها من يفسد فيها أو يستخلف مكانِ أهل الطاعة أهل المعصية.

أقول: بل الظاهر أنّه تعجّب من أن يستخلف غير المعصوم مع وجود المعصوم[٦] وهم الملائكة بقرينة قوله تعالى بُعَيد ذلك: ﴿فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾[٧] وفسّره المصنّف بقوله: ﴿إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ في زعمكم أنّكم أحقّاء بالخلافة لعصمتكم، فالآية تدلّ على أنّ خليفة الله في الأرض يجب أن يكون معصوماً لأنّ قوله تعالى: ﴿إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ في الحقيقة تقرير لما ذكره الملائكة من وجوب عصمة الخلفاء بأنّ هذا الخليفة مع كونه من البشر متّصف بالعصمة مثلكم أو بأنّ فيما بين هذا الخلق جماعة مثلكم ومتّصفاً بصفتكم[٨].

---

١. «هـ»: عليه السلام.
٢. «م»: فلتته.
٣. **الإيضاح** للفضل بن شاذان، ١٣٨، قد ثبت صدوره عن عمر متواتراً.
٤. «م»: ـ فتأمّل.
٥. في المصدر و«ش، ك، م»: أن يستخلف.
٦. «م»: ـ مع وجود المعصوم.
٧. البقرة: ٣١.
٨. في هامش «ع، م، هـ»: قد ذكر فخر الدين الرازي مثل هذا التوجيه في تفسيره حيث قال: إن قيل: إنّ قوله تعالى ﴿إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ كيف يصحّ [في المصدر: كيف يصلح أن يكون] جواباً عن السؤال الذي ⇦

ثمّ أقول: من فوائد هذه الآية أنّه[١] تعالى لم يرض بإثبات خلافة آدم وإيجاب قبولها على الملائكة على وجه التعبّد بدون اطّلاعهم على وجه استخلافه عليهم، وظهور الحجّة لهم في استحقاقه لذلك فإثبته بكثرة علمه، و[٢] دلّ بذلك على أنّ الخليفة يجب أن يكون أعلم وأفضل من رعيته كما ذهب إليه الإمامية ومن يحذو حذوهم.

[معنى الهمزة في ﴿اَتَجْعَلُ فِيهَا﴾]

قوله: استكشاف عمّا خفي عليهم إلى قوله وليس باعتراض.

حاصله أنّ الهمزة هاهنا إنّما يفيد الاستفهام المحض فإنّ الإنكار يستدعي نقصاً في الملائكة وهم أعلى من أن يظنّ بهم ذلك.

وفيه أنّ سوق الجواب غير ملائم لمحض الاستفهام إذ المستفهم معترف[٣] بأنّ المستفهم عنه يعلم ما لا يعلمه[٤]، وذلك ظاهر فلا يلائم[٥] في جوابه[٦] قوله تعالى:

⇦ ذكروه؟ قلت (المصدر و«م، هـ»: قلنا): قد ذكرنا أنّ السؤال تحتمل وجوهاً أحدها أنّه للتعجّب فتكون قوله تعالى ﴿إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ جواباً له من حيث أنّه تعالى قال: لا تتعجّبوا من أن يكون فيهم من يفسد ويقتل، فإنّي أعلم مع [هذا] أنّ فيهم جمعاً من الصالحين والمتّقين وأنتم لا تعلمونهم [في المصدر: لا تعلمون]، وثانيها إلى آخره [انظر: **تفسير الرازي** ٢/ ١٧٤]، انتهى «١٢ منه رحمه الله».

١. «م، هـ»: أنّ الله.

٢. «م»: ـ و.

٣. «ك»: يعرف.

٤. «هـ، ك»: ما لا يعلم.

٥. «ك»: فلا يلائم به.

٦. في هامش «ع، م، هـ»: فإنّ قيل: تقرير الجواب ﴿إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ولكن الوقت لا يقتضي بيانه، قلت: نحن («م»: ـ نحن) لا ندّعي إلّا أنّ («هـ»: أنّه) سوق الجواب الذي ذكره المصنّف غير ملائم لمحض الاستفهام لا أنّه لا يمكن إتمام هذا الجواب بارتكاب التكلّفات.

والتحقيق في الجواب أن يقال: الهمزة للاستفهام والجواب بقوله: ﴿إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ جواب مبهم يفسّره قوله ﴿عَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ الآية، وأنت خبير بأنّ التفسير بعد الإبهام أوقع في النفس، فتدبّر «١٢ منه رحمه الله».

﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، ولا سيّما عند اقتران الجواب بتبكيتهم بقوله: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ﴾ الآية، بل الحقّ أنّ الاستفهام المحض إنّما يجاب بالبيان أو بوعده، وقوله تعالى[١]: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ لا يفيد البيان ولا وعده ولا يلائم تقدير ما يفيد الوعد.

فالأولى أن يقال: الهمزة للإنكار، ولا يلزم من ذلك نقصاً في الملائكة كلّهم أو بعضهم الذين هم المقرّبون، أمّا في[٢] الكلّ فبأن يقال: إنّما يلزم المنقصة حينئذ لو كان الإنكار من عند أنفسهم بعدما[٣] تبيّن أنّه الحقّ، ولم لا يجوز أن يكون ذلك الإنكار منهم بإلقاء من الله ليعترضوا[٤] عليه ما يسألوا عنه ما سألوا على وجه الإنكار فيجيبهم بما أجاب؛ إظهاراً لحكمته في خلق آدم واستخلافه في الأرض؛ ورخصة للمستشار في الاعتراض على المستشير وإن كان أعلى[٥] منه جدّاً في الرتبة، وللمستشير حينئذ جوابه على وجه التعبير والتبكيت لظهور الحقّ والصواب وترتّب الغاية على المشورة، ولا يبعد ذلك من الله تعالى فإنّه لطيف بعباده.

وأمّا في البعض فبأن يقال: إنّ الخطاب لغيرهم من الملائكة؛ إذ ليس من شأن المقرّبين الوالهين في مشاهدة جمال المعشوق أن يشاور في نصب خليفة في الأرض، وذلك التخصيص مستفاد من قرائن المقام، وقوله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾[٦] في شأن المقرّبين، فإنّهم أحقّاء بأن يظنّ في شأنهم أنّهم بنات الله لشدّة مناسبتهم في التنزّه عن النقصان بالله سبحانه لا في شأن ملائكة الأرض، على أنّه يمكن دفع المنقصة من ذلك البعض أيضاً بما دفعنا[٧] عن الكلّ.

والإنصاف أن يعدّ الاتّصاف بالإمكان لا يبعد التمكّن في بقعة النقصان، كما ظهر

---

١. «ع، م، ش»: ـ تعالى.
٢. «ك»: ـ في.
٣. «م»: من بعدما.
٤. «م»: ليتعرّضوا.
٥. «ه»: أعلم.
٦. الأنبياء: ٢٦، وفي النسخ: بل هم عباد مكرمون.
٧. «ل، ك، م، ه»: بما دفعها.

من زلّات الأنبياء عليهم السلام مع كونهم أفضل منهم عند الأكثرين فتدبّر.

[عدم انحصار العصمة في الملائكة]

قوله: أو استنباط عمّا ركّز في عقولهم [أنّ العصمة من خواصّهم] إلى آخره.

أقول: لعلّ الذي ركّز في عقولهم أنّ العصمة من خواصّهم هو أنّ التركيب من العناصر المادية والقوى الجسمانية يقتضي من الذمائم ما ذكر، وذلك لأنّ المركّب قد يقتضي ما لا يتوقّع من مفرداته فإنّ بعضاً من المركّبات الحقيقية ما يحدث له كيفية متشابهة يسمّى بالمزاج مغايرة لكيفية الأجزاء كما في المعجون، وبعضاً منها ما يفيض عليه صورة جوهرية هي مبدأ الآثار العجيبة كما في الترياق.

ثمّ أقول: وبهذا الذي قرّرناه ظهر دفع[١] الإيراد الذي ذكره المحشّي الفاضل واعتقد أنّه ممّا لا مدفع له حيث قال: أورد عليه بأنّه[٢] لا يدفع السؤال لأنّه يتّجه عليه أنّه من أين ارتكز في عقولهم ذلك[٣] فلابدّ أن يقال: عرفوا ذلك بإخبار من الله تعالى أو تلقّ[٤] من الوحي[٥]، انتهى.

ووجه الدفع ظاهر وأيضاً يمكن أن يدفع بأنّ المراد بارتكاز ذلك في عقولهم أنّهم كانوا مفطورين مجبولين[٦] على إدراك ذلك كما يقال في إدراك الغنم لعداوة الذئب أو بخلق علم[٧] ضروري فيهم من غير إخبار ووحي ملكي، فتأمّل.

ثمّ قال المحشّي الفاضل: ونحن نقول: والله أعلم لعلّ الاستفهام على الحقيقة[٨] والمقصود[٩] الاستفهام عن كيفية جعله في الأرض وهو أنّهم لمّا رأوا أنّ خلافتهم

---

١. «ل»: رفع.
٢. في المصدر: أنّه.
٣. «م»: وذلك.
٤. «م، هـ»: تلقن، وما أثبتناه من مصحّح «ع».
٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٥.
٦. «ع»: محبولين.
٧. «ل»: ـ علم.
٨. في المصدر: حقيقته.
٩. «هـ»: المقصودة.

عن الجنّ في الأرض كان بتفريقهم في الجزائر والجبال وإهلاكهم خافوا على أنفسهم بأن يفعل معهم الفاعل المختار لما يشاء ما فعل بالجنّ، وعسى أن وقع[١] منهم في إخراجهم وإهلاكهم ما استحقّوا عذاباً فاستكشفوا عن ذلك مستعيذين[٢] عن سوء الحال بعرض عبادتهم عليه، فقالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها بإخراجنا ويسفك فيها[٣] دماءنا ونحن مسبّحون لك ومقدّسون[٤] على خلاف قوم استخلفنا عنهم فإنّهم كانوا كافرين بك مفسدين في الأرض، فقال [الله] تعالى: ﴿**إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ يعني جعله خليفة سيكون بأن تطيعونه وتسجدونه[٥] فمن لا يطيعه يقع له ما يقع[٦]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّا نجزم بأنّ الملائكة مع اعتقادهم بعصمتهم لا يخطر ببالهم أن يفعل الله تعالى بهم ما لا يستحقّوه من القهر والعذاب حتّى يستفهموا عمّا ذكر، اللّهمّ إلّا[٧] أن يقال: إنّ الملائكة أشعري المذهب فجاز منهم أن يتوهّموا ذلك من قوله تعالى فاعل لما يشاء على ما حمله عليه الأشعري وهو أنّه يفعل ما يشاء سواء كان فيه مصلحة أو مفسدة، وفيه أنّ قولهم ﴿**نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ**﴾ يدلّ على أنّهم من أهل التوحيد والعدل؛ لأنّ قولهم هذا يدلّ على أنّهم علموا أنّ التسبيح والتقديس يوجب تكريمهم، فكيف يتوهّموا من مشاهدة ما فعلوا بالجنّ من القهر والإخراج المستحقّين لهما أن يفعل الله بهم مثل ذلك مع عصمتهم وإلتزامهم لتسبيح الله وتقديسه.

ومن اللطائف أنّه تعالى قد أشار في آخر هذه الآية إلى أنّه لا يفعل القبيح حيث قال في جوابهم: ﴿**إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ فإنّه لو كان يحسن منه تعالى كلّ شيء

---

١. «ش»: أن يقع.
٢. في المصدر: مستعذّين.
٣. في المصدر: فيه.
٤. في المصدر: مسبّحين لك ومقدّسين.
٥. في المصدر: تطيعوا له وتسجدوا له.
٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٥.
٧. «ش، ل»: ـ إلّا.

كما زعمه الأشاعرة لم يكن لهذا الكلام في الجواب[١] معنى؛ لأنّه إنّما يصير جواباً إذا حمل على أنّه تعالى أراد إنّي أعلم بالمصالح فأفعل ما هو الأصلح، وهذا مذهب أهل العدل كما لا يخفى.

قوله: والمقصود منه الاستفسار عمّا رجّحهم مع ما هو متوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا العجب والتفاخر.

أقول: فيه أنّ ظاهر الآية يدلّ على أنّ[٢] المخاطبين من الملائكة يترصّدون الخلافة[٣] لأنفسهم أو لجنسهم، فالظاهر كون ذلك صادراً عنهم على وجه العجب والتفاخر بما فيهم من الطاعة والعصمة، ولعلّ المصنّف نفى هذا الاحتمال لما أشار إليه سابقاً من أنّ ذلك لا يناسب بشأن المقرّبين، وقد عرفت ما فيه فتذكّر.

قوله: والتسبيح تبعيد الله عن السوء، وكذلك التقديس.

إلّا أنّ التسبيح يختصّ بالطاعات والعبادات والتقديس بالمعارف والاعتقادات[٤].

[قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ...﴾ (٣١)]

[ما أفاده السيّد المرتضى في تعليم الأسماء والتحقيق فيه]

قال السيّد الأجلّ المرتضى علم الهدى ﷺ في كتابه الموسوم بغرر الفوائد ودرر القلائد: إن سأل سائل فقال: كيف يأمرهم الله تعالى بأن يخبروا بما لا يعلمون أو[٥] ليس ذلك أقبح من التكليف بما لا يطاق[٦] الذي يأبونه[٧] ويجوز[٨] أن يكلّف تعالى مع ارتفاع القدرة ما لا يجوز؟

---

١. «ك»: جوابهم.
٢. «م، هـ»: ـ أنّ.
٣. «م»: في الخلافة.
٤. «هـ، م»: الاعتقاد.
٥. في المصدر: و.
٦. في المصدر و«م، هـ»: ما لا يطاق.
٧. في المصدر و«م، هـ»: تأبونه.
٨. في المصدر: والذي لا يجوز.

الجواب قد[١] قلنا: قد ذكر في هذه الآية وجهان:

أحدهما أنّ ظاهر الآية إن كان أمراً يقتضي التعلّق بشرط، وهو كونهم صادقين عالمين بأنّهم إذا أخبروا عن ذلك صدقوا، فكأنّه قال تعالى لهم[٢] خبّروا بذلك إن علمتموه، ومتّى رجعوا إلى أنفسهم[٣] فلم يعلموا فلا تكليف عليهم، وهذا بمنزلة أن يقول القائل لغيره: خبّرني بكذا وكذا إن كنت تعلم[٤] أنّك صادق فيما تخبر[٥] به.

فإن قيل: أليس[٦] قد قال المفسّرون في قوله تعالى: ﴿**إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾: إنّ المراد به إن كنتم تعلمون بالعلّة التي من أجلها جعلت خليفة في الأرض أو إن كنتم صادقين في اعتقادكم أنّكم[٧] تقومون بما أنصب الخليفة له وتضطلعون به وتُصلحون[٨] فيه[٩].

قلنا: قد قيل كلّ ذلك و[١٠] قيل أيضاً ما ذكرنا[١١] وإذا[١٢] كان القول محتملاً للأمرين جاز أن يبنى[١٣] الكلام على كلّ واحد منهما، وهذا [الجواب] لا يتم إلّا[١٤] لمن يذهب إلى أنّ الله لا يصحّ أن يأمر العبد بشرط قد علم أنّه لا يحصل ولا يحسن أن يريد منه الفعل على هذا الوجه، ومن ذهب إلى جواز ذلك صحّ [منه] أن يعتمد على هذا الجواب.

فإن قيل: فأيّ فائدة في أن يأمرهم بأن يخبروا عن ذلك بشرط أن يكونوا صادقين وهو عالم بأنّهم لا يتمكّنون من ذلك لفقد علمهم به؟

---

١. في المصدر و«ه»: ـ قد.
٢. في المصدر: ـ لهم.
٣. في المصدر: نفوسهم.
٤. في المصدر و«ه»: تعلمه.
٥. «م»: يخبر به.
٦. في المصدر: أو ليس.
٧. «ك»: أو إن كنتم.
٨. «ه»: تصطلحون.
٩. في المصدر: به.
١٠. «م»: ـ قد قيل كلّ ذلك و.
١١. في المصدر: ما ذكرناه.
١٢. «ك»: وإن.
١٣. «م»: أن ينتهي.
١٤. في المصدر: ـ إلّا.

قلنا لمن ذهب إلى الأصل الذي ذكرناه أن يقول: لا يمتنع أن يكون الغرض في ذلك هو أن ينكشف[١] بإقرارهم وامتناعهم من[٢] الإخبار بالأسماء ما أراد[٣] تعالى بيانه من استئثاره بعلم الغيب وانفراده بالاطّلاع على وجوه المصالح في الدين.

فإن قيل: فهذا يرجع إلى الجواب الذي تذكرونه من بعد.

قلنا: هو وإن رجع إلى هذا [المعنى] فبينها[٤] فرق من حيث كان هذا الجواب على تسليم أنّ الآية تضمّنت الأمر والتكليف الحقيقيين[٥]، والجواب الثاني لا نسلّم فيه أنّ القول أمر على الحقيقة فمن هاهنا افترقا، والجواب الثالث[٦] أن يكون الأمر وإن كان ظاهره ظاهر[٧] أمر فغير أمر على الحقيقة، بل المراد به[٨] التقرير والتنبيه على مكان الحجّة، وقد يرد بصورة الأمر ما ليس بأمر، والقرآن والشعر وكلام العرب مملوء بذلك.

وتلخيص هذا الجواب أنّ الله لمّا[٩] قال للملائكة ﴿**إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ**﴾ فقال لهم[١٠]: ﴿**إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ على[١١] أنّي مطّلع على مصالحكم وما هو أنفع لكم في دينكم على ما لا تطّلعون عليه، ثمّ أراد التنبيه على أنّه لا يمتنع أن يكون غير الملائكة مع أنّها تسبّح وتقدّس وتطيع ولا تعصي أولى بالاستخلاف في الأرض وإن كان في ذرّيّته من يفسد ويسفك الدماء، فعلّم [تعالى] آدم عليه السلام الأسماء

---

١. في المصدر: أن يكشف.
٢. «ش»: عن.
٣. «ش»: فأراد.
٤. في المصدر و«ك»: فبينهما.
٥. «م»: الحقيقين.
٦. في المصدر: والوجه الثاني.
٧. «م»: ظاهره. والمصدر: ـ ظاهر.
٨. «ل»: ـ به.
٩. في المصدر: ـ لمّا.
١٠. في المصدر: ـ لهم.
١١. في المصدر: «أي» بدل «على».

لجميع[١] الأجناس أو أكثرها[٢]، ثمّ قال ﴿**أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ**﴾ مقرّراً لهم ومنبّهاً على ما ذكرناه ودالاً على اختصاص آدم بما لم يخصّوا به.

فلمّا أجابوه بالاعتراف والتسليم إليه علم الغيب الذي لا يعلمونه فقال تعالى: ﴿**أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ**﴾ منبّهاً على أنّه تعالى [هو] المتفرّد بعلم المصالح في الدين، وأنّ الواجب على كلّ مكلّف أن يسلّم لأمره [تعالى]، ويعلم أنّه لا يختار لعباده إلّا ما هو الأصلح لهم في دينهم علموا وجه ذلك أم جهلوه.

وعلى هذا الجواب يكون قوله: ﴿**إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ**﴾ محمولاً على كونهم صادقين في العلم بوجه المصلحة في نصب الخليفة أو في ظنّهم أنّهم يقومون بما تقوم[٣] به هذه الخليفة ويكلّمون[٤] له، فلولا أنّ الأمر على ما ذكرناه وأنّ القول لا يقتضي التكليف لم يكن لقوله تعالى بعد اعترافهم وإقرارهم ﴿**أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ**﴾[٥] معنى؛ لأنّ التكليف الأوّل لا تتغيّر حاله[٦] أن يخبرهم آدم عليه السلام بالأسماء، ولا يكون قوله ﴿**إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ**﴾[٧] إلّا مطابقاً لما ذكرناه من المعنى دون معنى التكليف، فكأنّه [تعالى] قال: إذا كنتم لا تعلمون[٨] هذه الأسماء فأنتم عن[٩] علم الغيب أعجز، وبأن تسلّموا الأمر لمن يعلمه ويدبّر أمركم بحسبه أولى.

---

١. في المصدر: جميع الأجناس.
٢. في المصدر زيادة: وقيل: أسماء النبي محمّد صلى الله عليه وآله والأئمّة من ولده وسلّم وفيه أحاديث مروية.
٣. في المصدر و«م، ك»: بما يقوم به.
٤. في المصدر: يكملون له.
٥. البقرة: ٣٣.
٦. «م، هـ»: لا يتغيّر بحاله.
٧. في المصدر: إلى آخر الآية.
٨. في المصدر: تعلمون.
٩. «م»: من.

فإن قيل: فكيف علمت الملائكة بأنّ في ذرّية آدم من يفسد في الأرض ويسفك الدماء، وما طريق علمها بذلك؟ وإن كانت غير عالمة فكيف يحسن[١] أن يخبر عنهم بغير علم؟

قلنا: قد قيل: إنّها لم تخبروا عنها[٢] إنّها[٣] استفهمت فكأنّها قالت متعرّفة أتجعل فيها من يفعل كذا وكذا، وقيل: إنّه[٤] تعالى أخبرها بأنّه سيكون من ذرّيّة هذا المستخلف من يعصي ويفسد في الأرض؛ فقالت على وجه التعرّف[٥]: ما[٦] في هذا التدبير من المصلحة والاستفادة لوجه الحكمة فيه أتجعل فيها من يفعل كذا وكذا.

وهذا الجواب الأخير اقتضى أن يكون في أوّل الكلام حذف، ويكون التقدير: وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة وإنّي عالم[٧] بأنّه[٨] سيكون من ذرّيّته من يفسد ويسفك الدماء، فاكتفى عن إيراد هذا المحذوف بقوله تعالى: ﴿**أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ**[٩] **وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ**﴾ لأنّ[١٠] في[١١] ذلك دلالة على الأوّل وإنّما حذف[١٢] اختصاراً وفي جميع[١٣] الكلام اختصار شديد؛ لأنّه تعالى لمّا حكى عنهم قولهم ﴿**أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ**﴾ كان في ضمن هذا الكلام فنحن على ما نظنّه ويظهر لنا من الأمر أولى بذلك لأنّا نطيع وغيرنا يعصي، وقوله تعالى: ﴿**إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ يتضمّن أيضاً إنّي[١٤] أعلم من مصالح المكلّفين ما لا

١. في المصدر: يجوز أن تخبر.
٢. في المصدر: ـ عنها.
٣. في المصدر: إنّما.
٤. في المصدر: أيضاً إنّ الله تعالى.
٥. «ش»: التعريف.
٦. في المصدر: لما.
٧. «هـ»: أعلم.
٨. في المصدر: وإنّي عالم أن سيكون.
٩. من «فاكتفى عن إيراد» إلى هنا سقط من «هـ».
١٠. «م»: أنّ.
١١. في المصدر: ـ في.
١٢. في المصدر: حذفه.
١٣. في المصدر: جملة جميع.
١٤. في المصدر: إنّني.

تعلمون[١]، وما يكون مخالفاً لما[٢] تظنّوه على ظواهر الأُمور.

وفي القرآن من الحذوف العجيبة والاختصارات الفصيحة ما لا يوجد في شيء من كلام[٣] فمن ذلك قوله تعالى في قصّة يوسف عليه السلام والناجي من صاحبيه في السجن عند رؤية الملك البقر[٤] السمان والعجاف: ﴿**أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ * يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا**﴾[٥]، ولو بسط الكلام وأورد حروفه[٦] لقال: أنا أنبئكم بتأويله فارسلون ففعلوا فأتى يوسف فقال [له]: أيوسف[٧] أيّها الصديق افتنا، ومثله قوله في الإنعام: ﴿**قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾[٨] أي وقيل لي ولا تكونن من المشركين[٩]، وكذلك قوله في قصّة سليمان عليه السلام: ﴿**وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ * يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ**﴾[١٠] أي وقيل لهم: اعملوا آل داود شكراً[١١]، وقال جرير شعر:

وردتم على قيس يحور[١٢] مجاشع فيؤتم[١٣] على ساق بطيء جبورها

أراد فيؤتم[١٤] على ساق مكسورة بطيء جبورها كأنّه لمّا كان في قوله بطيء جبورها دليل على الكسر اقتصر عليه، وقال عنترة شعر:

---

١. في المصدر: ما لا تعلمونه.

٢. في المصدر: ـ لما.

٣. في المصدر: من الكلام.

٤. «ك»: البقرات.

٥. يوسف: ٤٥ ـ ٤٦.

٦. في المصدر: فأورد محذوفة.

٧. في المصدر: يا يوسف.

٨. الأنعام: ١٤.

٩. «م»: ـ أي وقيل لي ولا تكوننّ من المشركين.

١٠. سبأ: ١٢ ـ ١٣.

١١. «م»: ـ أي وقيل لهم: اعملوا آل داود شكرًا.

١٢. في المصدر: يخور.

١٣. في المصدر: فنؤتم.

١٤. في المصدر: فنؤتم.

هــل تـبلغني دارهـا شـدنية لعنت بمحروم الشراب مصرّم

يعني ناقته، ومعنى لعنت أي دعا عليها بانقطاع لبنها وجفاف ضرعها فـصار[١] كذلك، هذا كلّه[٢] والناقة إذا كانت لا تنتج كان أقوى لها على السير[٣] قال[٤]: تأبط شرّاً، ويروي الشنفري شعر:

فــلا تــدفنوني إنّ دفـني مـحرّم عليكم ولكن خامري أُمّ غامري[٥]

أراد[٦] قد تدفنوني بل دعوني يأكلني التي يقال لها خامري أُم غـامري وهـي الضبع[٧]، وقال أوس بن حجر شعر:

حتّى إذا الكلاب قال لهـا كاليوم مطلوباً[٨] ولا طلباً

أراد «لم أر كاليوم» فحذف، وقال أبو داود الأيادي شعر:

إنّ من شـيمتي[٩] لبـذل تـلادي دون عرضي فإن رضيت فكوني

أراد فكوني معي على ما أنت عليه وإن سخطت فبيني[١٠] فحذف هذا كلّه، وقال آخر[١١] شعر:

إذا قــال[١٢] سـيروا إنّ ليـلي لعـلّها[١٣] جرى دون ليلى مائل القرن[١٤] أعضب

أراد لعلّها قريب، وهذا باب واسع[١٥]، وأكثر من أن يحيط به قول.

---

١. في المصدر: فصارت.

٢. في المصدر: ـ هذا كلّه.

٣. «هـ»: السيرة.

٤. «م»: وقال.

٥. في المصدر: عامري.

٦. في المصدر: لأنّه أراد.

٧. «م»: الطبع.

٨. في المصدر: مطلوب.

٩. «هـ»: مشيمتي.

١٠. «هـ»: فيني.

١١. في المصدر: والآخر.

١٢. في المصدر: قيل.

١٣. في المصدر: لعلّنا.

١٤. «م، هـ»: القران.

١٥. في المصدر: وهذا يتّسع وهو.

[الفرق بين الحذف والاختصار][١]

وإنّ[٢] الحذف غير الاختصار، وقوم يظنّون أنّهما واحد وليسا كذلك؛ لأنّ الحذف يتعلّق بالألفاظ وهو أن يأتي بلفظ يقتضي غيره ويتعلّق به ولا يستقلّ بنفسه، ويكون في الوجود دلالة على المحذوف؛ فيقتصر عليه طلباً للاختصار، والاختصار يرجع إلى المعاني وهو أن يأتي بلفظ يفيد[٣] لمعان كثيرة، لو عبّر به[٤] عنها بغيره لاحتيج إلى أكثر من ذلك اللفظ فلا حذف إلّا وهو اختصار، وليس كلّ اختصار حذفاً، فمثال الحذف قوله: ولكن خامر أم[٥] عامر، ونظائره ممّا أنشدناه؛ لأنّ القول غير مستغن بنفسه، بل يقتضي كلاماً آخر غير أنّه لمّا كان فيه دلالة على ما[٦] حذف حسن استعماله، ومثال الاختصار الذي ليس بحذف قول الشاعر شعر:

أولاد جفنة[٧] حول قبر أبيهم قبر بن مارية الكريم المفضّل

أراد أنّهم أعزاء مقيمون بدار مملكتهم لا ينتجعون كالأعراب؛ فاختصّ[٨] هذا المبسوط[٩] في قوله حول قبر أبيهم، ومثله قول عدي بن زيد شعر:

عالم بالذي يريد نقي الصد ر وعفّ على جُثاه نحور[١٠]

وفي معنى الاختصار قول أوس[١١] بن حجر شعر:

وفتيان صدق[١٢] لا تخمّ لِحامُهُم إذا شبّه النجم الصوار[١٣] النوافرا

وقوله[١٤] لا تخمّ [لحامهم] لفظ مختصر ولو بسطه لقال: إنّهم لا يدّخرون اللحم

---

١. هذا العنوان من نسخة «م».
٢. في المصدر: ـ إنّ.
٣. في المصدر: مفيد.
٤. في المصدر: ـ به.
٥. «م، ه»: ـ أم.
٦. «ك»: ـ ما.
٧. «ه»: جفنته.
٨. في المصدر: فاختصر.
٩. «ل»: المسوق.
١٠. في النسخ: حياه بجور.
١١. «م»: أويس.
١٢. «م»: ـ صدق.
١٣. «م»: الصور.
١٤. في المصدر: فقوله.

ولا يستبقونه فتخمّ بل يطعمون[١] للأضياف[٢] والطراق، ومعنى قوله: إذا شبّه النجم الصوار النوافرا، يعني[٣] في شدّة البرد و[٤]كلب الشتاء، والثريّا[٥] تطلع في هذا الزمان عشاء كأنّها صوار متفرّق، وهذا أيضاً أكثر من أن يحصى، وإنّما فضّل[٦] الكلام الفصيح بعضه على بعض لقوّة حظّه من إفادة المعاني الكثيرة بالألفاظ المختصرة.

وأمّا[٧] قوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ﴾ بعد ذكر الأسماء التى لا تليق[٨] بها هذه الكناية، والمراد[٩] به أنه عرض المسمّيات لأنّ الكناية لا تليق بالأسماء ولا بدّ من أن يكون[١٠] تلك المسمّيات أو فيها يجوز[١١] أن يكنى عنه بهذه الكناية لأنّها لا تستعمل إلا في العقلاء ومن جرى[١٢] مجراهم.

وقيل: إن في قراءة أُبي ﴿ثُمَّ عَرَضَهَا﴾ وفي قراءة عبد الله بن مسعود ﴿ثُمَّ عَرَضَهُنَّ﴾ وعلى هاتين القراءتين يصلح أن يكون[١٣] عبارة[١٤] عن الأسماء.

[ما أفاده السيّد المرتضى عن علم الملائكة]

سؤال من السيّد رحمه الله[١٥]

وقال رحمه الله: وقد يبقى في هذه الآية سؤال لم نجد أحداً ممّن تكلّم في تفسير القرآن ولا في متشابهه ومشكله[١٦] تعرّض له وهو من مهمّ ما يسأل عنه وذلك أن يقال: من

---

١. في المصدر: بل يطعمونه.
٢. في المصدر: الأضياف.
٣. «م»: أقول يعني.
٤. في المصدر: ـ و.
٥. في المصدر: لأنّ الثريّا.
٦. في المصدر و«ك»: فضّل.
٧. في المصدر: فأمّا.
٨. في النسخ: لا يليق.
٩. في المصدر: فالمراد.
١٠. في المصدر: أن تكون.
١١. في المصدر و«م، هـ»: ما يجوز.
١٢. في المصدر: يجري.
١٣. في المصدر: أن تكون.
١٤. «ع»: عبادة.
١٥. هذا العنوان من «م».
١٦. «م، هـ»: ـ ومشكله.

أين علمت الملائكة [عليهم السلام] لمّا خبّرها آدم عليه السلام بتلك الأسماء صحّة قوله ومطابقة الأسماء المسمّيات وهنّ[١] لم تكن عالمة بذلك من قبل؟ إذ لو كانت الملائكة[٢] عالمة لأخبرت بالأسماء ولم تعترف بفقد العلم، والكلام يقتضي أنّهم[٣] لمّا أنبأهم آدم بالأسماء علموا صحّتها ومطابقتها للمسمّيات، ولولا ذلك لم يكن لقوله[٤] [تعالى]: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ معنى، ولا كانوا مستفيدين بذلك نبوّته وتمييزه واختصاصه بما ليس لهم؛ لأنّ كلّ ذلك إنّما يتمّ مع العلم دون غيرها[٥].

والجواب أنّه غير ممتنع أن تكون الملائكة [عليها السلام] في الأوّل غير عارفين بتلك الأسماء فلمّا أنبأهم آدم عليه السلام بها فعل الله تعالى لهم في الحال العلم الضروري بصحّتها ومطابقتها للمسمّيات [لها] إمّا عن طريق أو ابتداء بلا طريق، فعلموا بذلك تمييزه واختصاصه، وليس لأحد أن يقول: إنّ ذلك يؤدّي إلى أنّهم علموا نبوّته اضطراراً، وفي هذا منافاة لطريقة التكليف، وذلك أنّه ليس في علمهم بصحّة ما أخبر به ضرورة ما يقتضي العلم بالنبوّة ضرورة، بل بعده درجات ومراتب لا بدّ من الاستدلال عليها، ويجري هذا مجرى أن يخبر أحدنا نبيّ بما فعل على سبيل التفصيل على وجه يخرق العادة، وهو إن[٦] كان عالماً بصدق خبره ضرورة لا بدّ له من الاستدلال فيما بعد على[٧] نبوّته؛ لأنّ علمه بصدق[٨] خبره ليس هو العلم بنبوّته لكنّه طريق يوصل إليها على ترتيب.

ووجه آخر وهو أنّه لا يمتنع أن يكون للملائكة لغات مختلفة فكلّ قبيل منهم

---

١. في المصدر: للمسميات وهي.
٢. في المصدر: ـ الملائكة.
٣. في المصدر: لأنّهم.
٤. «م»: بقوله.
٥. في المصدر: غيره.
٦. في المصدر: وإن.
٧. «ك»: ـ على.
٨. «ك»: لأنّه يصدق.

يعرف أسماء الأجناس في لغته[١] دون لغة غيره إلّا أن تكون[٢] إحاطة عالم واحد لأسماء الأجناس في جميع لغاتهم خارقة للعادة، فلمّا أراد الله التنبيه على نبوّة آدم علّمه جميع[٣] تلك الأسماء، فلمّا أخبرهم بها علم من ذلك في لغة غيره ما علمه في لغته.

وهذا الجواب يقتضي أن يكون قوله تعالى[٤]: ﴿أَنْبِئُونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ﴾ أي ليخبرني كلّ قبيل منكم بجميع الأسماء.

وهذان الجوابان جميعاً مبنيان على أنّ آدم [عليه السلام] لم يتقدّم له[٥] العلم بنبوّته، وأنّ إخباره بالأسماء كان افتتاح معجزاته؛ لأنّه المسمّيات[٦] لو كان نبيّاً قبل ذلك [و]كانوا قد علموا تقدّم ظهور معجزات على يده لم يحتجّ إلى هذين الجوابين معاً؛ لأنّهم يعلمون إذا كانت الحال هذه مطابقة الأسماء المسمّيات[٧] بعد أن لم يعلموا ذلك بقوله: الذي قد آمنوا [به] فيه غير الصدق وهذا بيّن لمن تأمّله[٨].

[كيفية علم آدم بالأسماء]

قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ إمّا بخلق علم ضروري [بها فيه] أو إلقاء في روعه.

فيه إشارة إلى اختيار مذهب الأشعري من أنّ الألفاظ توقيفية أي تعليمية لا يحصل العلم بوضعها إلّا بتعليم الله تعالى فيكون الواضع هو الله تعالى، وعلّمها لآدم بأحد الوجهين الذين ذكرهما المصنّف.

هذا وقال المحشّي الخطيب: إنّ الأوّل أي خلق العلم الضروري داخل في الثاني

---

١. «م، هـ»: لغة.

٢. في المصدر و«م»: أن يكون.

٣. «م»: على جميع.

٤. «م، هـ»: ـ تعالى.

٥. في المصدر: مقدّم له.

٦. في المصدر: ـ المسمّيات.

٧. في المصدر: للمسمّيات.

٨. **الأمالي** للشريف المرتضى ٣/ ١٥٥ ـ ١٦٢.

يحسب الظاهر؛ لأنّ الإلقاء[١] في الروع إمّا بخلق علم ضروري فيه أو يخلق علم غير ضروري منته إلى ضروري، والمراد ما يقابل الأوّل وهو أنّ المراد بالأوّل ما يكون بطريق التكلّم بأن يقول الله تعالى له إمّا بوسط[٢] أو بغير وسط، والمراد من الثاني ما لا يكون كذلك، بل مجرّد الإلقاء في القلب، انتهى.

وفيه أوّلاً: أنّ الظاهر أنّ المراد بخلق العلم الضروري خلق علم لا مدخل في حصوله، لاعتمال سبب من أسباب العلم بالاختيار، وبالإلقاء في الروع ما يكون من قبيل قضايا قياساتها معها، فلا يكون الأوّل داخلاً في الثاني.

وثانياً: أنّ في قوله آخراً بل مجرّد الإلقاء في القلب مناقصة لما ذكره أوّلاً حيث قال: والمراد ما يقابل الأوّل فتأمّل.

قوله: ولا يفتقر إلى سابقة اصطلاح ليتسلسل.

إشارة إلى أنّ الألفاظ لو كانت اصطلاحية قد وضعها البشر كما ذهب إليه أبو هاشم من المعتزلة، لاحتاج تعليم تلك الألفاظ الاصطلاحية إلى ألفاظ أُخر؛ لأنّ التعليم لا يمكن إلّا بالألفاظ، وننقل[٣] الكلام إلى تلك الألفاظ فيتسلسل.

وأُجيب عنه بأنّ الاصطلاح قد يعلم بالقرائن كما أنّ الأطفال يتعلّمون اللغة[٤] من آبائهم بترديد الألفاظ مرّة بعد أُخرى مع قرينة الإشارة من غير لزوم تسلسل.

وأقول: لو كانت الألفاظ توقيفية كما ذهب إليه الأشعري واختاره المصنّف يلزم أيضاً ما زعموا وروده[٥] على القائل بالاصطلاح؛ لأنّ التوقيف من الله تعالى إنّما يكون على لسان رسول من رسله؛ فذلك الرسول لا يتيسّر له تعريف واحد من أُمّته إلّا بتوقيف الله تعالى ذلك الواحد أو[٦] بالاصطلاح، وكذا تعريف الرسول أو[٧] ذلك

---

١. «هـ»: الالتقاء.
٢. «ش»: بواسطة.
٣. «م، هـ»: ينقل.
٤. «م»: باللغة.
٥. «م»: أوردوه، «ل»: ورووه.
٦. «ك»: و.
٧. «ك»: و.

الواحد لواحد آخر لا يتيسّر إلّا بتوقيف الله ذلك الآخر أيضاً، أو بالاصطلاح فيلزم إمّا القول بتوقيف الله تعالى جميع العباد[١] وهذا ممّا لم يقل به أحد، وإمّا التسلسل فتدبّر.

قوله: والتعليم فعل يترتّب عليه العلم غالباً، إلى آخره.

دفع لما استشعر توجهه على تفسيره[٢] التعليم[٣] بأحد الوجهين المذكورين، كأنّه[٤] قيل: إنّ خلق العلم الضروري ليس تعليماً؛ لأنّ الشائع في التعليم إلقاء الألفاظ[٥]، فدفعه بقوله: والتعليم فعل، إلى آخره.

وقد يقال: الظاهر أنّ التعليم تحصيل العلم للغير وأمّا قولك علمته فلم يتعلّم فتوسّع، والغرض إنّي فعلت ما يوجب العلم فلم يحصل العلم فتدبّر.

قوله: وآدم اسم أعجمي كآذر[٦].

يعني فاعل كحاتم لا أفعل كما توهّمه صاحب الصحاح[٧]؛ لأنّه لو جعل فاعلاً لكان له نظائر في الأعجميات كآذر وشالخ، ولو جعل أفعل لم يكن له نظير فيها، ولأنّه جمع على أوادم بالواو لا اءآدم بالهمزة[٨]، ولو كان أفعل لجمع[٩] على اءآدم.

قوله: واشتقاقه من الأُدمة إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: قال صاحب الكشّاف: واشتقاقهم «آدم» من الأُدمة أو[١٠] من أديم الأرض، نحو اشتقاقهم[١١] يعقوب من العقب[١٢]، وإدريس من الدرس،

١. «هـ»: العبادة.
٢. «م»: تفسير.
٣. «هـ»: للتعليم.
٤. «هـ»: وكأنّه.
٥. «ع»: الألقاط.
٦. في المصدر: كآزر.
٧. قال في **الصحاح** ٥/١٨٥٩: وآدم عليه‌السلام أبو البشر، وأصله بهمزتين، لأنّه أفعَلُ.
٨. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٦.
٩. «هـ»: يجمع.
١٠. في **الكشّاف**: و.
١١. «م»: نحو يعقوب.
١٢. في المصدر: من العقيب.

وإبليس من الإبلاس، وما آدم إلّا اسم أعجمي، وأقرب أمره أن يكون علي فاعل كآذر وعاذر[١] وشالخ وقالع[٢] وأشباه ذلك[٣]، ففهم القاضي أنّه تزييف لجعل الأعجمي مشتقّاً من أصل[٤] عربي، وتبعه كثيرون في شرح[٥] الكشّاف وأرى أنّ قصده غير ذلك وهو أنّ قولهم بالاشتقاق في آدم لبس، لأنّه عربي بل[٦] كقولهم[٧] بالاشتقاق في يعقوب وإدريس لأنّه[٨] إذا استعمل العرب أعجمياً يلحقونه بكلامهم، ويعتبرون فيه اشتقاقاً إلحاقاً له بحقيقة كلامهم لمعرفة الزائد فيه من الأصلي فيتأتّى لهم أن يقولوا آدم فاعَلُ على[٩] أو ءَآدم، وقوله: أقرب أمره أن يكون على فاعل يؤكّد ما قلنا، وفائدته ما قدّمناه لك[١٠]، انتهى كلامه.

وأقول: لا ريب أنّ القاضي إنّما فهم من كلام صاحب الكشّاف ما ذكره هذا الفاضل ولهذا حكم بكون كلّ من المقيس والمقيس عليه تعسّفاً كما يرشد إليه توسيط[١١] لفظ التعسيف[١٢] بينهما في كلامه[١٣]، ضرورة أنّه لو كان القاضي منكراً لوجود الاشتقاق في آدم فقط دون المقياسات المذكورة من يعقوب وإدريس ونحوه لكان الظاهر أن يقول: واشتقاقه من الأدمة أو[١٤] من أديم الأرض نحو اشتقاقهم يعقوب من العقب وإدريس من الدرس إلى آخره، تعسّف، وحاشا عن صاحب الكشّاف أن يقول بما فهمه هذا الفاضل من كلامه، وذلك لأنّ وجه التعسّف في

---

١. «هـ»: غادر. وفي المصدر: عارَزَ.

٢. في المصدر: فالغ.

٣. **الكشّاف** ١/ ٢٧٢.

٤. «ل»: أهل.

٥. في المصدر: شروح.

٦. «م، هـ»: ـ بل.

٧. «هـ»: ولقولهم.

٨. في المصدر: لأنّهم.

٩. «م»: ـ على.

١٠. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٦.

١١. «هـ»: توسّط.

١٢. «هـ»: التعسّف.

١٣. في هامش «ع، م، هـ»: الظاهر أنّ هذا الكلام إلى قوله: وحاشا عن صاحب مستدرك لا فائدة له لأنّ الفاضل المحشّي قائل بأنّ القاضي منكر بوجود الاشتقاق في آدم ومقياساته أيضاً فتوجّه «١٢ منه».

١٤. في «ش، ع» زيادة: أو الأدمة.

المقامين ظاهر جدّاً؛ لأنّ اشتقاقهم عن الألفاظ العجمية[١] أينما وقع من قبيل تلاعيهم بها بأنواع التصرّفات الأُخر، كما قيل: عجمي فالعب به ما شئت، لا[٢] لما زعمه هذا الفاضل.

ويؤيّد ما ذكرناه ما ذكره الشيخ الأجلّ أبو علي الطبرسي في تفسيره الكبير حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ﴾: إنّ إبليس اسم أعجمي لا ينصرف[٣] في المعرفة للتعريف والمعرفة[٤]، وقال الزجّاج وغيره من النحويين: اسم أعجمي معرّب، واستدلّوا[٥] على ذلك بامتناع تصرّفه، وذهب قوم إلى أنّه عربي مشتقّ من الإبلاس [و] وزنه إفعيل، وأنشدوا[٦] في ذلك شعراً[٧]، وزعموا أنّه لم يصرف استثقالاً له من حيث إنّه اسم لا نظير له في أسماء العرب، فشبّهته العرب بأسماء العجم التي لا ينصرف، وزعموا أنّ إسحاق من أسحقه[٨] الله إسحاقاً، وأيّوب من آب يؤب، وإدريس من الدرس، وكذا الحال في أشباه ذلك، وغلطوا في جميع ذلك لأنّ هذه الألفاظ معرّبة وافقت ألفاظ العربية، وكان أبو بكر السراج يمثّل ذلك على جهة التبعيد بمن زعم أنّ الطير ولد الحوت، وغلطوا أيضاً في أنّه لا نظير له في أسماء العرب لأنّهم يقولون: إزميل للشفرة وإغريض للطلع وإحريض لصبغ أحمر، ويقال هو العصفر، وسيف إصليت: ماض كثير الماء وثوب إضريح مشبع الصبغ، وقالوا: هو من الصفرة خاصّة، ومثل هذا كثير وسبيل إبليس سبيل الخيل[٩] في أنّه[١٠] معرب غير مشتقّ[١١]، انتهى كلامه.

---

١. «م»: الأعجمية.
٢. «م»: إلّا.
٣. في المصدر: ينصرف.
٤. في المصدر: للتعريف والعجمة.
٥. «ل»: فاستدلّوا.
٦. «م»: أنشد، في المصدر زيادة: للعجاج.
٧. في المصدر: ذكر ذلك الشعر.
٨. «ه»: اسحتقه.
٩. في المصدر: إنجيل.
١٠. «ك»: فإنّه.
١١. **مجمع البيان** ١/ ١٦٠ ـ ١٦١.

وما نقله من أبي بكر السراج صريح فيما ذكرناه[١] وهو حجّة على أمثال هذا المحشّي، فتأمّل.

قوله: [روي عنه عليه الصلاة والسلام: أنّه تعالى قبض قبضة من جميع الأرض وحزنها] فخلق منها آدم[٢].

اعلم أنّ لفظ آدم إذا أُطلق فتارة يراد به أمر جزئي وأُخرى أمر كلّي، أمّا الجزئي فيراد به أوّل شخص يكون من هذا النوع، وعلى ذلك يحملون قوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسىٰ عِنْدَ ٱللهِ كَمَثَلِ ءادَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ**﴾[٣] ويحملون قوله تعالى: ﴿**إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ**﴾[٤] وما في معناه على ما توالد منه، وقد يراد به أوّل شخص استخلف في الأرض وأُمر بنشر الحكمة في ناموس الشريعة وهو المراد في الآية الكريمة.

وأمّا الكلّي فتارة يراد بآدم مطلق نوع الإنسان وعلى[٥] قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءادَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ**﴾[٦]، وقد يراد به صنف الأنبياء والدعاة إلى الله[٧]؛ كما نقل عن سيّد المرسلين صلّى الله عليه وآله وسلّم كلّ نبي فهو آدم وقته[٨]، وقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم[٩] أنا وأنت يا علي أبوا هذه الأُمّة[١٠]، ويمكن أن يكون قول مولانا الباقر محمّد بن علي عليهما السلام قد انقضى قبل آدم الذي هو أبونا ألف ألف آدم وأكثر[١١]، على هذا المعنى[١٢]، فتأمّل.

---

١. «ك»: ذكره.

٢. انظر: **مسند أحمد** ٤/ ٤٠٠ و٤٠٦؛ **سنن أبي داوود** ٣/ ٤١٠.

٣. آل عمران: ٥٩.

٤. الإنسان: ٢.

٥. «م، هـ»: وعلى هذا.

٦. طه: ١١٥.

٧. «ش»: تعالى.

٨. **شرح نهج البلاغة** لابن ميثم ١/ ١٨٥.

٩. «م، هـ»: ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم.

١٠. **الأمالي** للصدوق، ٦٥ و٧٥٥؛ **علل الشرائع** ١/ ١٢٧ والحديث من المشهورات.

١١. **تفسير المحيط الأعظم** للآملي ٢/ ٢٦٧؛ **تفسير الرازي** ١٩/ ١٧٩.

١٢. **شرح نهج البلاغة** لابن ميثم ١/ ١٨٥.

قوله: والمراد في الآية إمّا الأوّل أو[١] الثاني دون الثالث.

فإنّه اصطلاح من النحويين طار على الوضع اللغوي الأصلي والعرفي فلا يكون لفظ الأسماء في الآية جارياً عليه[٢].

قوله: [وهو يستلزم الأوّل] لأنّ العلم بالألفاظ من حيث الدلالة [متوقّف على العلم بالمعاني] إلى آخره.

الأنسب أن يقال: لأنّ الاسم بالمعنى الثاني أخصّ منه بالمعنى الأوّل فإنّ كلّ لفظ موضوع لمعنى علامة له يرفعه إلى الذهن.

وقال المحشّي الفاضل: في استلزام العلم بالأسماء للعلم بالصفات والأفعال نظر؛ لأنّ العلم المقيّد به[٣] هو التصديق بنسبتها ويكفي لمعرفة اللفظ الموضوع من حيث أنّه موضوع تصوّر معناه؛ ألا يرى أنّك تعرف الدالّ على زيد قائم من حيث الدلالة من غير علمك بقيام زيد[٤]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ الألفاظ والصفات والأفعال إنّما وقع في كلام المصنّف بياناً للعلاقة[٥] الذي هو الدالّ، لا للشيء الذي هو المدلول، وحينئذ لا يلزم من كلام

---

١. «م، ك، هـ»: و.

٢. في هامش «ع»: قال الأصمعي: بناء الاسم كلّ لفظ دلّت على معنى ما و شيء ما، وهو مشتقّ من السمة وهي العلامة التي يعرف بها الشيء، وأقسامه ثمانية: منها اسم علم مثل زيد وعمرو ونحوه، ومنها اسم لازم كقولك: رجل وامرأة وشمس وحجر، وسمّي لازماً لأنّه [لا ينقلب و]لا يفارق، فلا يقال للشمس حجر، ومنها اسم مفارق مثل: صغر وكبر وقليل وكثير، وقيل له مفارق لأنّه كان ولم يكن له هذا الاسم ويزول عنه بزوال المعنى المسمّى به، ومنها اسم مشتقّ نحو كاتب وخيّاط فالاسم مشتقّ من فعله، ومنها اسم مضاف نحو غلام زيد وثوب عمرو، ومنها اسم مشبه كقولك: فلان أمير وحمار وشعلة نار، ومنها اسم منسوب يثبت بنفسه ويُثبّت غيره كقولك: أب وأُم وابن وأخ وزوجة، فإذا قلت أب فقد أثبّته وأثبّت له الولد، ومنها اسم الجنس وهو اسم واحد يدلّ على أشياء كثيرة، كقولك: حيوان وناس ونحوه، من بعض التفاسير [انظر: **الكشف والبيان** للثعلبي ١/ ١٨٠].

٣. في المصدر: المعتدّ به.

٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٦.

٥. «ل»: للعلامة.

المصنّف دعوى استلزام[١] العلم بالأسماء للعلم بالصفات والأفعال، كيف من الظاهر أنّ قوله من الألفاظ بياناً للعلاقة[٢] لا لشيء المدلول، فكذا ما عطف عليها من الصفات والأفعال، ولعلّه لغاية حرصه على الإيراد حمل قوله من الألفاظ على بيان الشيء المدلول بناء منه على أنّ الألفاظ قد يكون مدلولاً للألفاظ أيضاً كما في لفظ الخبر والجملة، فأورد ما أورد تدبّر.

[الضمير في ﴿عَرَضَهُمْ﴾ للمسمّيات]

قوله: لأنّ العرض[٣] للسؤال عن أسماء المعروضات.

أي الذوات المعروضة على الملائكة حيث قيل: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ﴾ فلو كان العرض للسؤال عن نفس المعروضات لقيل: أنبئوني بهم أو بهؤلاء فافهم.

قوله: والمراد به ذوات الأشياء و[٤]مدلولات الألفاظ، وتذكيره لتغليب ما اشتمل عليه من العقلاء.

توضيحه أنّ التعليم للأسماء والعرض للمسمّيات فيكون الضمير في عرضهم راجعاً إليها لدلالة القرينة عليها وإن لم يتقدّم للمسمّيات ذكر في اللفظ، والقرينة الدالّة على أنّ التعليم للأسماء[٥] قوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ ولولا أنّ التعليم للأسماء لما صحّ الإلزام للملائكة بأنباء الأسماء لأنّه على تقدير أنّ لا يعلم الملائكة أسماء المسمّيات لا يلزم مزية آدم على الملائكة أنّه يجوز أن لا يعرفها آدم أيضاً[٦].

وأمّا أنّ العرض للسؤال عن أسماء المعروضات وذلك يقتضي أن يكون المعروض على الملائكة الذوات والمسمّيات دون الأسماء فظاهر.

---

١. «ش»: الاستلزام. ٢. «ل»: للعلامة.
٣. «ش»: الفرض. ٤. في المصدر: أو.
٥. من «والعرض للمسمّيات» إلى هنا كرّر في «هـ». ٦. «ش»: ـ أيضاً.

[حكمة السؤال عن الملائكة بقوله: ﴿أَنۢبِـُٔونِى﴾]

قوله: [﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ﴾] تبكيت لهم وتنبيه على عجزهم عن أمر الخلافة، إلى آخره.

أقول: فيه[١] نظر؛ لأنّ علم آدم بالأسماء وجهلهم بها مع التعليم الإلهي له وعدمه لهم لا يفيد الإلزام والعجز، فإنّ لهم أن يقولوا: لو علّمتنا ما علّمته لقد أنبأناك بأسماء هؤلاء كما أنبأنا بها، بل لو كان المراد ذلك لكان قولهم: سبحانك لا علم لنا إلّا ما علّمتنا مخلصاً لهم عن الإلزام المذكور.

فالأولى أن يقال موافقاً لأكثر المفسّرين: إنّ تعليم الأسماء وعرض المسمّيات عليهم إلزام لهم في قولهم لمّا قال سبحانه: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ أنّه لن يخلق الله خلقاً أكرم منّا، وإن كان فنحن أعلم منه لأنّا خلقنا قبله ورأينا ما لم يره، فالله سبحانه ردّ عليهم القول بإظهار فضل المجعول وعلّمهم مزية علمه ولو بتعليمه[٢] إيّاه.

ولقد ظهر بما ذكرناه ضعف ما ذكره المحشّي الفاضل في ترجيح ما اختاره المصنّف هاهنا، وكونه غنياً عمّا اختاره غيره من المفسّرين الأعلام[٣]، هذا ولسيّدنا المرتضى علم الهدى ﷺ في تفسير هذه الآية والتدقيق في معانيها ولطائفها كلمات شريفة ونكات لطيفة مذكورة في كتابه الموسوم بغرر الفوائد ودرر القلائد فليطالع هناك[٤].

قوله: فإنّ التصرّف والتدبير [إقامة المعدلة قبل تحقّق المعرفة] إلى آخره.

قال المحشّي الخطيب: فيه نظر؛ لأنّه إذا كان المراد من الأسماء الألفاظ لم يلزم

---

١. «م»: وفيه.
٢. «م»: ولو بتعلّمه.
٣. انظر: **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٧.
٤. انظر: **الأمالي** للسيّد المرتضى ٣/ ١٥٤، وفي «ش»: ثمّة.

من عدم معرفة الألفاظ الموضوعة بإزاء المعاني التصرّف والتدبير قبل تحقّق المعرفة؛ والوقوف على مراتب الاستعدادات حتّى يلزم المحال؛ إذ لا يلزم من عدم معرفة أسماء الأشياء عدم معرفة مراتب استعدادات تلك الأشياء وقدر حقوقها؛ إذ[١] يجوز أن يعرف الشيء بالحسن أو بالعقل ويعرف مراتب استعداده، ولا يعرف اللفظ الموضوع بإزائه، انتهى.

وفيه أنّ الظاهر هو أنّ التصرّف والتدبير وإقامة المعدلة بين الناس على ما ينبغي قبل معرفة الألفاظ الموضوعة بإزاء المعاني غير متصوّر، ألا يرى أنّ الحاكم إذا كان عجمياً لا يعرف لغة العرب مثلاً أصلاً وكان الخصمان عربيين وادّعى أحدهما على الآخر أشياء متعدّدة غير حاضرة عند الحاكم[٢] لا يقدر[٣] الحاكم على التصرّف في ذلك بإقامة العدل بينهما بدون معرفة الألفاظ الموضوعة بإزاء تلك الأشياء ولو بلغة العجم، وأيضاً لابدّ له من معرفة الألفاظ الدالّة على صحّة الدعوى والشهادة والشرائط المعتبرة في الدعاوي والشهادات التي يعرف لها مراتب استعدادات المدّعي والمدّعى عليه والشهود؛ كالبلوغ والعقل والإسلام والصدق والصلاح[٤] وأضدادها، وأيضاً إذا كان الخليفة لم يعرف الألفاظ الموضوعة بإزاء المعاني كيف يعلّم الناس أحكام الدين علم الشرائع من الأُصول والفروع الفقهية فتأمّل.

قوله: وأنّه قد بان لهم ما خفي[٥].

فإن قلت: كيف ظهر لهم فضل الإنسان قبل إنباء آدم عليه السلام بالأسماء مع أنّ الظاهر أنّ تعليم الله تعالى لآدم بالأسماء لم يكن معلوماً لهم لأنّه كان بخلق ضروري أو إلقاء في روعه.

---

١. «ل»: أو.

٢. «م»: الحكماء.

٣. «م»: لا يقدر.

٤. «ه»: والسلاح.

٥. في المصدر هذا القول متأخّر.

قلت: لعلّهم استنبطوا من مجموع قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ وقوله تعالى بعد عرض المسمّيات: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ إنّ آدم عالم بما عجزوا من إنباء الأسماء، تأمّل.

قوله: ولذلك يجري مجرى كلّ واحدة[١].

أي تارة يجرى مجرى الإخبار فيتعدّى إلى مفعول واحد، وتارة يجرى مجرى الإعلام فيتعدّى[٢] إلى ثلاث مفاعيل، واعترض عليه الخطيب المحشّي بأنّ كلّ إخبار فيه إعلام إذ لو لم يكن فيه إعلام بوجه من الوجوه لكان ساقطاً من الكلام لا يلتفت إليه.

وأجاب بأنّ المراد من الإعلام إعلام نفس مفهوم الخبر فالنباء يقال: تخبر[٣] لا يعلمه المخاطب ويحصل العلم به بالإخبار؛ لكن ما قاله الراغب من أنّ النبأ خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظنّ[٤]، لا يلائم هذا إلّا أن يراد بالعلم ما يعمّ غلبة الظنّ انتهى.

وحاصل الجواب أنّ إعلام نفس مفهوم الخبر للمخاطب معتبر في مفهوم الإنباء، فإذا كان المخاطب فعلم[٥] مفهوم الخبر وكان غرض المتكلّم من الخبر إفادة أنّه عالم به أيضاً، لا يقال له الإنباء، بل الإخبار، فالإخبار[٦] لا يستلزم إعلام نفس مفهوم الخبر وإن كان يستلزم مطلق الإعلام، ولا يخفى إنّ هذا التكلّف.

فأقول: الصواب في الجواب أن يمنع الملازمة المذكورة في الاعتراض بقوله: إذ لو لم يكن فيه إعلام بوجه من الوجوه لكان إلى آخره، إذ قد يذكر الجمل الخبرية البديهة في القياسات البرهانية الملقاة على الخصم تحصيلاً للنتيجة لا لإعلام من

١. في المصدر: واحد منهما.
٢. «ش»: فتعدّى.
٣. «م»: لتخبر.
٤. **مفردات ألفاظ القرآن**، ٧٨٨.
٥. «م، ك، هـ»: يعلم.
٦. «ك»: ـ فالإخبار.

يلقى إليه القياس، ولا يلزم من خلوّه عن الإعلام كونه[١] ساقطاً من الكلام، كما لا يخفى[٢].

[قوله تعالى: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ...﴾ (٣٢)]

استئناف واقع موقع الجواب، كأنّه قيل: فماذا[٣] قالوا حينئذ[٤] هل خرجوا عن عهدة ما كلّفوا أو لا؟

فقيل: ﴿**قَالُوا سُبْحَانَكَ**﴾ أي تنزيهاً لك عن الاعتراض عليك أو عن أن يخفى عليك شيء.

قوله: وإشعار بأنّ سؤالهم كان استفساراً ولم يكن اعتراضاً.

قال المحشّي الفاضل: في الإشعار بحث لاحتمال أن يكون توبة عمّا وقع من الاعتراض، ويؤيّده كون سبحان مفتاح التّوبة[٥]، انتهى.

وأقول: في بحثه[٦] بحث لأنّ المصنّف قد قرّر سابقاً في تفسير قوله تعالى: ﴿**قَالُوآ اَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ**﴾ الآية أنّ ذلك ليس باعتراض واستدلّ عليه[٧] ثمّة فلا يبقى لاحتمال كون هذا توبة عن الاعتراض مجال وأمّا ما حسبه تأييداً فإنّما يصلح لذلك لو كان إظهار التّوبة منحصراً في صدور الذنب والخطأ وليس كذلك، بل قد يكون ذلك للخضوع بين يدي الله وهضم النفس عن دعوى العصمة أو تعليم من يجب عليه ذلك؛ كما قيل في وجه توبة المعصومين عليهم السلام في ادعيتهم المأثورة بالعدّة الغير المحصورة فتدبّر.

---

١. «ش»: وكونه.

٢. «م»: ـ كما لا يخفى.

٣. «م»: كما فماذا.

٤. «م»: ـ حينئذ.

٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٧.

٦. «م»: ـ بحثه.

٧. «ه»: ـ عليه.

[بحث في معنى «سبحان»]

قوله: سبحان مصدر كغفران، ولا يكاد يستعمل[١] إلّا مضافاً[٢] منوّناً[٣] بإضمار[٤] فعله كمعاذ الله.

أقول: الظاهر أنّ هذا الكلام محمول على أنّ سبحان مصدر في الأصل كغفران كما صرّح به الراغب[٥]، أي من المصادر الثلاثي المجرّد فنقل إلى الإسمية لمصدر المزيد، ولذا قال في سورة الإسراء إنّه اسم بمعنى التسبيح الذي هو التنزيه، وقد يستعمل علماً له[٦]، فعلى هذا يكون المصدر المجرّد اسماً لمصدر المزيد ولا بعد فيه؛ فإنّ الفعل قد يقع اسماً للفعل كما في قوله: كذب العسق وبأس بارد على رواية نصب العسق أي ألزم العسق هكذا يجب أن يحمل كلامه، وإلّا فلا يخلو حينئذ من أن يكون مصدر المجرّد بمعنى التنزيه.

وأمّا أن يكون مصدر المزيد بهذا المعنى فلابدّ له من نقل[٧] بناء على أنّ أوزان المصادر المسموعة من هذا الباب تفعيل كتسبيح وتفعلة كتذكرة[٨] وفعال مثل كذاب ومفعل مثل ممرق وفعال مثل كلام على غير القياس، ويؤيّد ما ذكرناه ما نقل عن الأندلسي أنّه استدلّ على أنّ سبحان ليس مصدراً بأنّ الفعل[٩] من هذا الباب سبّح وهو لا يكون جارياً عليه بل مصدره الجاري عليه هو التسبيح ولو كان مصدراً لكان جارياً عليه[١٠].

---

١. في هامش «ع»: في اللغة الفصيحة «١٢».

٢. في هامش «ع»: إلى ما هو مفعول المعنى أو فاعل مفعول «١٢».

٣. في المصدر: منصوباً.

٤. في هامش «ع، هـ»: فسبحانه هاهنا نصب على المصدر لفعل مضمر، كأنّه قال: أُبرّأ الله من السوء، وإنّما يستعمل بإضافته إلى مفعوله لأنّ حقّ المفعول به أن يعمل فيه ويتصل به الفعل «١٢ منه».

٥. **مفردات ألفاظ القرآن**، ٣٩٣.

٦. **تفسير البيضاوي** ٣/٤٢٩.

٧. «ش»: النقل.

٨. «م»: لتذكرة.

٩. «هـ»: للفعل.

١٠. انظر: **تفسير البحر المحيط** ١/٢٨٥.

ثمّ أقول: إنّ العرب كثيراً ما يقول: سبحانه من كذا إذا تعجّب منه، وقد شاع تصدير الكلام به[١] عند التعجب أو العجز أو الرجوع إلى الله سبحانه، والظاهر أنّ المراد هاهنا التعجّب عند ملاحظة أمر غير متوقع من آدم عليه السلام والعجز عن إقدام ما أمرهم الله أو الرجوع إلى الله تعالى فتأمّل.

قوله: وقد أجرى علماً للتسبيح بمعنى التنزيه عن الشذوذ في قوله شعر[٢]:

سبحان[٣] من علقمة الفاخر

اعلم أنّ صاحب الكشّاف ذهب إلى أنّ سبحان علم للتسبيح بالمعنى المذكور مضافاً كان أو لا، وخالفه المصنّف تبعاً لابن الحاجب حيث قال: إنّ علميته[٤] في غير حال الإضافة[٥] على الشذوذ، إذ لا دليل على علميته لأنّ أكثر استعماله بالإضافة فلا يكون علماً، وإذا قطع عن الإضافة فقد جاء منوّناً[٦] في الشعر كقوله شعر:

سبحانه ثمّ سبحاناً[٧] نعوذ به　　　وقبلنا سبّح الجودي والجمد

وقد جاء باللام كقوله شعر:

سبحانك اللّهمّ ذا السبحان

فلم يظهر فيه أثر لمنع الصرف حتّى يدلّ على علميته، وأيّده بعضهم بأنّ القائلين بعلميته إنّما قالوا بعلميته الجنسية الاضطرارية التي هي إنّما يكون تقديرية لا عبرة

---

١. «م»: ـ به.　　٢. «ل، م»: ـ شعر.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: قيل: الظاهر أنّ «سبحان» في البيت وإن كان علماً منصوب على أنّه مفعول مطلق لفعل محذوف، فإنّ علميته لمعنى التنزيه لا ينافي كونه مفعولاً مطلقاً، والمعنى منزّه الله تعالى تنزيهاً من خلق علقمة الفاخر فإنّ خلق الفخر فيه بعيد عن الحكمة «١٢ منه رحمه الله».

٤. «هـ»: علمية.　　٥. «م، هـ»: حال غير الإضافة.

٦. في هامش «ع، م»: مع أنّه لو كان فيه علميّة لكان غير منصرف لا يجوز فيه التنوين واللام «١٢».

٧. «ش»: سبحانه.

بها كعدل عمر، وإنّما عدّوا الإعلام الجنسية من هذا الباب لوجدانها في كلام العرب جارية مجرى المعارف في بعض الأحكام من منع الصرف بإنضمام علّة أُخرى وترك دخول اللام والتنوين عليها ومجيء الأحوال عنها وتوصيفها بالمعارف، إذ لا شكّ أنّه على ما ذكره ابن الحاجب لا يوجد في سبحان ضرورة واضطرار، إذ هو في أغلب استعمالاته مضاف أو ذو اللام فلم يظهر فيه أثر لمنع الصرف حتّى يحتاج لأجله إلى إثبات علميته كما احتيج إليه في أُسامة ونحوه من الأعلام الجنسية، ومع هذا كلّه يطلق على المنكّر، وأمّا الأشعار المتوهّمة من هذا الباب فمع شذوذها كما ذكره المصنّف لها احتمالات أُخرى مذكورة في الحواشي، ولهذا قال أبو البقاء: سبحان اسم وقع موقع المصدر وقد اشتقّ منه سبح والتسبيح[١] انتهى.

و[٢] فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ الإضافة في سبحان الله ونظائره ليس من باب إضافة زيد المعارك حيث يأوّل بواحد من الأُمّة ليلزم أن يكون علميته شاذة كما ذكره المصنّف، والحاصل أنّ العلمية إنّما ينافيها إضافة التعريف كما في زيد المعارك حيث[٣] يأوّل بواحد من الأُمّة فيكون نكرة ثمّ يضاف ليصير معرفة وأمّا الإضافة البيانية كما في حاتم طيّ وعنترة عبس[٤] فلا فلم لا يكون الحال في سبحان كذلك.

إن قيل: يلزم الفرار من شذوذ و[٥] القبول لشذوذ آخر[٦] مثله فيكون الفرار عبثاً لأنّ في الإضافة البيانية إلى[٧] المعرفة تجريد الإضافة عن التعريف وهو مخالف لوضع الإضافة المحضة إلى المعرفة لأنّ وضعها لإفادة خصوصية واحد من أفراد المضاف إلى المضاف إليه ليست للباقي.

قلت: لا يلزم العبث وذلك[٨]؛ لأنّ الإضافة البيانية مع كونها مخالفة للقياس

---

١. انظر: **إملاء ما منّ به الرحمان** ١/ ١٠٢.

٢. «م»: ـ و.

٣. «م، هـ»: حتّى.

٤. «م، هـ»: ـ عبس.

٥. «م»: ـ و.

٦. «ش»: أُخرى.

٧. «م»: ـ إلى.

٨. «م، هـ»: ـ وذلك.

شائعة[١] في استعمالاتهم فلا يكون شاذة بحسب الاستعمال بخلاف تنكير العلم فإنّه شاذ بحسبي القياس والاستعمال.

وأمّا ثانياً: فلأنّ دخول اللام عليه في سبحانك اللّهمّ ذا[٢] السبحان، ودخول التنوين في قوله: ثمّ[٣] سبحاناً إنّما هو لضرورة الشعر كما نقل عن سيبويه فلا ينافي علميته، وكذا الإضافة لا ينافي العلمية أيضاً كما صرّح به الشيخ الرضي رضي الله عنه من أنّه يجوز إضافة العلم مع بقاء تعريفه، إذ لا منع من اجتماع التعريفين إذا اختلفا، وذلك إذا أُضيف العلم[٤] إلى ما هو متّصف به معنى نحو زيد صدق وإن لم يكن في الدنيا إلّا زيد واحد، ومثله مُضَر[٥] الحمراء، وأنمار الشاة، وزيد الخيل، فإنّ الإضافة فيها ليست للإشتراك المتّفق[٦] انتهى كلامه.

نعم هي مناف لمنعه من الصرف ولا نزاع في كونه حالة الإضافة منصرفاً ولا يلزم من صرفه حالة الإضافة خروجه عن العلمية على أنّ كثيراً من المحقّقين صرّحوا بعلمية الجنسية التقديرية، وأنّه اسم موضوع موضع المصدر[٧] غير متمكّن؛ لأنّه لا يجري عليه وجوه الإعراب ولا يدخل عليه الألف واللام ولم يجر منه فعل ولم ينصرف لأنّ فيه زائدتين.

وذكر النواوي في تهذيب الأسماء واللغات أنّ سيبويه قال: معنى سبحان الله برأ الله من السوء وسبحان بهذا المعنى غير منصرف، ثمّ قال: مراد سيبويه أنّه اسم معرفة لا ينصرف إذا لم يضف للعلمية وزيادة الألف[٨] والنون فهذا من آثار علميته[٩] كنار

---

١. «هـ»: شايقة.

٢. «ش، ع»: إذ، والظاهر أنّه خطأ.

٣. «هـ»: ـ ثمّ.

٤. من «مع بقاء تعريفه» إلى هنا سقط من «هـ».

٥. هو مُضَر بن نزار بن معد بن عدنان من سلسلة النسب النبوي، من أهل الحجاز وبنوه هم أهل الكثرة والغلبة في الحجاز، كانت لهم الرئاسة بمكّة والحرم، **الأعلام** للزركلي ٧/ ٢٤٩.

٦. **شرح الرضي على الكافية** ٢/ ٢٠٩ ـ ٢١٠.

٧. «ش»: المصدرية.

٨. «م»: الألف واللام.

٩. «هـ»: علميّة.

على علم، وأمّا ما قال أبو البقاء من أنّ سبح والتسبيح من سبحان[١] فلا يخلو من بعد فإنّ اشتقاق الفعل والمصدر من اسم المصدر الجاري على ذلك الفعل بعيد.

لا يقال: إنّ فيما ذكرته من كلام الرضي دلالة على حصر إضافة العلم مع بقاء تعريفه فيما كان المضاف إليه صفة في المعنى للمضاف، فقد خصّص ذلك بما إذا[٢] أُضيف العلم إلى ما هو متّصف به، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل فإنّ سبحانك ونحوه ليس مضافاً إلى ما هو متّصف به نحو زيد صدق وزيدالشجاعة، بل الظاهر أنّ القضية منعكسة فإنّ التسبيح أي التنزيه صفة للمضاف إليه فسبحان الله من قبيل صدق زيد، لا زيد صدق لو كان الصدق علماً، ولا يلزم من جواز الثاني جواز الأوّل.

لأنّا نقول: إنّ كلمة «إذا» إنّما يدلّ[٣] على الحصر بتقدير تضمّنه معنى الشرط وليس هاهنا كذلك، وإلّا لكانت مستعقبة بجملتي الشرط والجزاء، هذا خلف، بل معناه أنّ ذلك متحقّق وقت كون العلم مضافاً إلى ما هو متّصف به معنى، و[٤] ظاهر أنّ هذا المعنى لا يفيد الحصر وكيف لا ولو كان مفيداً للحصر لما صحّ قوله، ومثله مُضَر الحمراء فإنّ المراد بالحمراء إنّما هو الذهب الذي لا يكون وصفاً لـ«مضر» إلّا بالتقدير.

والتحقيق أنّ الشيخ الرضي ﵁ جوّز إضافة العلم مع بقاء تعريفه إذا اختلف التعريفان، فأينما تحقّق الاختلاف في التعريفين جاز إضافته كما في سائر الإضافات البيانية التي يصحّ أن يحمل كلّ من المضافين على الآخر بهو هو؛ فإنّ التعريف الحاصل لـ«مضر» مثلاً من طريق العلمية إنّما يفيد الإشارة إلى ذاته المشخّصة المتميّزة[٥] عمّن سواه، والتعريف الحاصل له من الإضافة مفيد للإشارة

---

١. **إملاء ما منّ به الرحمن** ١٠٢/١.
٢. «م»: ذا.
٣. «ل»: تدلّ.
٤. «ل»: ـ و.
٥. «م، هـ»: المميّزة.

إليه باعتبار أخذه الذهب من ميراث أبيه وهو نزار بن معد بن عدنان، والفرق بين التعريفين غني عن البيان على أنّه يمكن أن يحمل الإضافة في سبحان الله ونحوه على كمال المبالغة في التنزيه بأن يحمل المنزّه على نفس التنزيه؛ كما أنّ الإضافة في زيد صدق أيضاً بيانية مبالغة على طبق رجل عدل.

والحقّ أنّ ما ذهب إليه صاحب الكشّاف هو الظاهر وما ذهب إليه ابن الحاجب من إنكار علميته متوقّف على الاستقراء التامّ لموارد استعمالات هذا اللفظ بحيث يعلم أنّه لا يدخل عليه الألف واللام والتنوين في السعة، ولا يستعمل مضافاً إلّا بتقدير «من»، ولا يستعمل[1] مقطوعاً عن الإضافة إلّا أنّه غير[2] منصرف وهو متعذّر جدّاً؛ كما لا يخفى.

[بحث في معنى ﴿ٱلْحَكِيمُ﴾]

قوله: المحكم لمبدعاته إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: جعل الحكيم بمعنى المحكم للمبدعات ليكون الثناء جامعاً لوصفه بكمال العلم وكمال العمل، ويكون أبعد عن التكرار المشتمل عليه حمل الحكيم على معرفة الأشياء على ما هي عليه والعمل على ما ينبغي[3] انتهى.

وقيل: إنّه إذا كان العمل على ما ينبغي داخلاً في معنى الحكيم كما اعترف به يكون الثناء جامعاً لوصفه بكمال العلم والعمل مع التأكيد في الثناء بالعلم فلا حاجة إلى حمل الحكيم على المعنى المجازي أعني المحكم، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ المحشّي جعل مجموع جامعية الثناء ورفع التكرار وجهاً للحمل المذكور فلا يضرّه كون الحكيم بالمعنى الحقيقي جامعاً لذلك، وأمّا ما ذكره

---

١. «م، ه»: ـ مضافاً إلّا بتقدير «من»، ولا يستعمل. ٢. «م، ه»: لا غير.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٧.

المورد من كون التكرار للتأكيد فهو اعتراف بلزوم التكرار لا دفع له فالأولى أن يقال في الردّ على[1] المحشّي: إنّ الحمل على المعنى المجازي ليس بأهون من التكرار اللازم عند الحمل على المعنى الحقيقي[2] سيّما إذا كان المكرّر ملحوظاً؛ تارة مطابقه بالتفصيل وتارة على وجه التضمّن والإجمال فتأمّل[3].

قوله: إذ التابع يسوغ [فيه ما لا يسوغ في المتبوع].

قال المحشّي الخطيب الملائم لما سبق أن يقال: إنّه يجوز في المتبوع ما لا يجوز في التابع فإنّ الباء في المثال المذكور داخل في المتبوع الذي هو الكاف ولا يجوز دخوله على أنت، انتهى.

وفيه أنّ الظاهر أنّ مقصود المصنّف هو أنّه يجوز استعارة صيغة[4] الضمير المرفوع للمجرور في التابع دون المتبوع، وكذا يجوز جعل المعرّف باللام تابعاً للمنادى دون نفس المنادى فعلى هذا يكون قوله: إذ التابع يسوغ إلى آخره، ملائماً لما سبق ولمّا لحق[5] فلا يرد ما ذكره من عدم الملائمة، وكذا لا يرد ما ذكره المحشّي الفاضل من أنّ جواز يا هذا الرجل لا يصلح شاهداً على أنّه يجوز في التابع ما لا يجوز في المتبوع لأنّ اجتماع[6] المعرّف باللام مع «يا»[7] لا يجوز سواء كان تابعاً أو متبوعاً[8]، انتهى.

ووجه عدم الورود ظاهر[9].

---

١. «م»: عن.

٢. في هامش «ع، م، ه»: على أنّه مجيء الفعيل بمعنى المفعل في غاية الندرة كما أفاده الأستاذ شاه تقي الدين محمّد مدّ ظلّه، فتأمّل وهو ممّا يرجّح الحمل على المعنى الحقيقي، «شريف نور الله عفي عنه، ١٢».
أقول: الظاهر هو السيّد شاه تقي الدين محمّد النسّابة الشيرازي توفّي سنة ١٠١٩ ق. ، انظر: **الذريعة** ٢٢٢٢.

٣. «م»: فليتأمّل.

٤. «م»: صفة.

٥. «ه»: نحو.

٦. «ع»: إجماع.

٧. «ش، ه»: ـ يا.

٨. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٧.

٩. «م»: ـ ظاهر.

قوله: وقيل: تأكيد للكاف كما في قولك: [مررت بك أنت] إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: وكونه تأكيداً مع كونه تكلّفاً يرد عليه أنّه لم يكن أولى بالتأكيد من ضمير «سبحانك» انتهى[١]، وأورد عليه بأنّه كيف يجوز جعل «أنت» تأكيداً لضمير «سبحانك»، مع وجود الفصل الواقع بينهما، وكيف لا يكون تأكيد «أنت» للكاف المتّصل به أولى من تأكيده لكاف «سبحانك»[٢]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ ما ذكره إنّما يتوجّه إذا أراد المحشّي الفاضل كون «أنت» تأكيداً لضمير «سبحانك» من دون أن يكون ضمير «أنّك» تأكيداً له أيضاً[٣]؛ لظهور أنّه يلزم حينئذ الفصل المحذور، وأمّا إذا أراد أنّه يجوز أن يكون قوله: «أنت» تأكيداً لضمير «سبحانك» كما أنّ ضمير «أنّك» تأكيد له أيضاً، فدعوى أولوية كونه تأكيداً للثاني دون الأوّل غير متّجه فتوجّه.

[قوله تعالى: ﴿قَالَ يَآ ٰادَمُ اَنبِئْهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ...﴾ (٣٣)]

أي أخبر الملائكة بأسمائهم علّق الإنباء بالأسماء[٤] لا بالمسمّيات فلم يقل: أنبئهم بهم لما مرّ من أنّ التعليم متعلّق بالأسماء.

قوله: [وقرئ] بقلب الهمزة ياء وحذفها.

أي حذف الياء لأنّه صار في[٥] صورة الأمر من المعتل أو حذف الهمزة لأنّ تخفيفه بالقلب مؤدّي إلى الحذف فحذفت قصراً للمسافة.

قوله: ﴿وَمَا [كُنْتُمْ] تَكْتُمُونَ﴾ استبطانهم أنّهم أحقّاء بالخلافة.

فيه إن ادّعاءهم أحقّية الخلافة صريح من قولهم ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ

١. «هـ»: ـ انتهى.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٧.
٣. «م»: ـ أيضاً.
٤. «م، هـ»: ـ بالأسماء.
٥. «ل»: في الجملة.

لَكَ﴾ فالأولى أن يكتفي بما ذكره من قولهم أنّه تعالى لا يخلق خلقاً أفضل منهم كما أوضحناه سابقاً.

[آدم أفضل من الملائكة الساجدين]

قوله: وإنّ آدم أفضل من هؤلاء الملائكة.

قال المحشّي الفاضل: يمكن إثبات أنّ الأعلم أفضل بأنّ الفضل إمّا بالعلم أو العمل[١] ونفس هذه الآيات دلّت على ترجيح العلم[٢]، انتهى.

أقول: لعلّ هذا الفاضل قد ذهل في كلامه هذا في هذا المقام عمّا ذكره أصحابه تعسّفاً وعناداً في مبحث الإمامة من أنّ الأعلم لا يلزم أن يكون أفضل من الجاهل بمعنى زيادة ثوابه عليه، وأنّ الأفضلية لا ينحصر في أن يكون للعلم أو العمل بل يجوز أن يعطي الله تعالى الرجل الخال عن العلم والعمل كأبي جهل مثلاً[٣] من الثواب ما لا يعطيه لمحمّد[٤] صلّى الله عليه وآله وسلّم مع تحلّيه بأعلى مراتب العلم والعمل، ولقد أنطقه الله بالحقّ[٥] من حيث لا يشعر، والحمد لله ربّ العالمين.

قوله: والعاطف عطف الظرف [على الظرف] السابق إن نصبته [بمضمر] إلى آخره[٦].

أي نصبت الظرف السابق بمضمر هو اذكر مثلاً، وإلّا عطفه بما يقدّر أي مع ما يقدّر عاملاً فيه من نحو «أطاعوا» قبل «فسجدوا»، وحينئذ يكون «فسجدوا» عطفاً على «قلنا»، أو «اذكر» قبل «إذ قلنا» ويكون «فسجدوا» عطفاً عليه، ويمكن أن يكون غرضه أنّه إذا لم يكن الظرف السابق منصوباً بمضمر بل يكون منصوباً

---

١. «م»: بالعمل.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٧.

٣. «م»: ـ مثلاً.

٤. «م»: بمحمّد.

٥. «ش»: ـ بالحقّ.

٦. «م»: ـ إلى آخره.

بمذكور وهو ﴿قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا﴾، لا يجوز أن يكون هذا الظرف معطوفاً على الظرف السابق لاختلاف زمان قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ﴾ وزمان قول الله تعالى للملائكة: ﴿ٱسْجُدُوا﴾ بل يكون الجملة حينئذ معطوفة على الجملة السابقة التي هي العامل مع الظرف وهي قال: ﴿يَآ ادَمُ﴾ إلى آخره، بل القصّة بأسرها وهي «وإذ قلنا» معطوف على القصّة الأُخرى وهي ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ إلى آخره فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِأٰدَمَ...﴾ (٣٤)]

[تحقيق في نوع سجود الملائكة]

قوله: والمأمور به إمّا المعنى الشرعي فالمسجود له بالحقيقة هو الله تعالى وجعل آدم قبلة لسجودهم إلى آخره.

قال الشيخ الكامل كمال الدين ابن ميثم البحراني قدّس سرّه العزيز في شرحه لكتاب نهج البلاغة أجمع المسلمون على أنّ سجود الملائكة [لآدم] لم يكن سجود عبادة لأنّ العبادة لغير الله كفر، ثمّ اختلفوا على ثلاثة أقوال:

أحدها:[١] أنّ ذلك السجود كان لله وآدم كان كالقبلة وكما يحسن أن يقال: سجدوا لآدم كذلك يحسن أن يقال: سجدوا للقبلة؛ بدليل قول حسّان بن ثابت شعر:

ما كنت أحسب هذا[٢] الأمر منصرفا   من[٣] هاشم ثمّ منها عن أبي حسن
أليس أوّل من صلّى لقبلتكم   وأعرف الناس بالآيات والسنن

فقوله: صلّى لقبلتكم، نصّ على المقصود.

الثاني: أنّ السجود كان لآدم تعظيماً له[٤] و[٥] تحيّة كالسلام منهم عليه، وقد

---

١. في المصدر: الأوّل.
٢. في المصدر: أنّ.
٣. في المصدر: عن.
٤. «هـ»: ـ له.
٥. «ش، ك»: أو.

كانت الأُمم السالفة تفعل ذلك كما يحيّي المسلمون بعضهم بعضاً[١]، وعن صهيب أنّ معاذاً رضي الله عنه لما قدم[٢] من اليمن سجد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال له: يا معاذ ما هذا؟ فقال: رأيت اليهود تسجد لعظمائها وعلمائها ورأينا النصارى تسجد لقسّيسها[٣] وبطارقتها، فقيل: ما هذا فقالوا: تحية الأنبياء، فقال عليه وآله: كذّبوا على أنبيائهم.

الثالث: أنّ السجود في أصل اللغة عبارة عن الانقياد والخضوع، كما قال الشاعر شعر:

ترى الأكم فيها سجّداً للحوافر

أي أنّ تلك الجبال الصغار كانت مذلّلة لحوافر الخيل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾[٤] والقول الثاني هو مقتضى كلامه عليه السلام، إذ[٥] فسّر السجود به فقال: والخشوع[٦] لتكرمته وبالله التوفيق[٧].

قوله: فالمسجود له بالحقيقة هو الله تعالى، وجعل آدم قبلة لسجودهم إلى آخره. هذا قول الجبّائي وأبي القاسم البلخي وجماعة، وهو غير صحيح؛ لأنّه لو كان

١. في هامش «ع، م، ه»: قال في **المدارك** [= **تفسير النسفي** ١/ ٣٧]:
والجمهور أنّ المأمور به وضع الجبهة [في المصدر: الوجه] على الأض وكان السجود تحية لآدم عليه السلام يعنى لا على وجه العبادة في الصحيح؛ إذ لو كان لله تعالى لما امتنع عنه إبليس، وكان سجود التحيّة جائزاً فيما مضى، ثمّ نسخ بقوله عليه الصلاة والسلام لسلمان [«م»: لسليمان] حين أراد أن يسجد له: لا ينبغي لمخلوق أن يسجد لأحد إلّا الله تعالى، انتهى كلامه.
وأقول: لا يخفى [«م»: ما يخفى] أنّ ما روي عنه عليه السلام كما يحتمل منع السجدة لغير الله تعالى مطلقاً يحتمل منع السجدة لغيره على وجه لا ينوي في صورة سجدته للغير كون تلك السجدة لله حقيقة بأن ينوي عند سجدة السلطان العادل مثلاً أنّه يسجد لله شكراً على ما رزقه من ذلك السلطان العادل فتدبر، وقد حمل المحشّي الفاضل سجود إخوة يوسف عليه السلام له على مثل ذلك، حيث قال: يحتمل أن يكون سجودهم لله تعالى لما رادّ في يوسف من عظيم قدرته انتهى [**حاشية عصام**، المخطوط، ٧٨] «منه رحمه الله».

٢. في المصدر: تقدّم.
٣. «ه»: لقسيسنها.
٤. الرّحمن: ٦.
٥. «م، ه»: إذا.
٦. في المصدر: والخضوع.
٧. **شرح نهج البلاغة** لابن ميثم ١/ ١٧٤.

على هذا الوجه لما امتنع إبليس من ذلك و[١]لما استعظمته الملائكة، وقد نطق[٢] القرآن بأنّ امتناع إبليس عن السجود إنّما هو لاعتقاد تفضيله[٣] وتكرمته[٤] مثل قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾[٥] وقوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[٦].

والحاصل أنّ المقصود من هذه القصّة شرح تعظيم آدم عليه السلام، وجعله مجرّد القبلة لا يفيد كونه أعظم حالاً من الساجد كما ذكره النيشابوري في تفسيره، وأيضاً يأبى عنه ظاهر اللام في قوله ﴿لِآدَمَ﴾ كما حقّقه الشيخ الأجلّ أبو الفتوح الرازي في تفسيره حيث قال: لو كان آدم قبلة للسجود لكان الظاهر أن يقال: إلى آدم؛ إذ لا يقال: سجدت للقبلة ولا للإمام، وإنّما يقال: إلى القبلة، ألا ترى أنّ الله تعالى كلّما[٧] نسب السجدة إلى جنابه جلّ وعلا ذكره باللام كما في قوله تعالى: ﴿اسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾[٨] ﴿أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي﴾[٩] ﴿يُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾[١٠]، ولكون هذا اللام نصّاً فيما ذكرناه لا مجال لاحتمال إرادة كونه تعالى قبلة، وأيضاً لو

---

١. «م»: ـ و.
٢. «ش»: أطلق.
٣. في هامش «ع، م، ه»: إن قلت: لم لا يجوز أن يكون هذا الذي تصوّره الشيطان من أنّ السجود سجود تعظيم وتفضيل من فواسد مخيلات الشيطان حينئذ، والأمر في نفس الأمر غير ذلك.
قلت: على العادل المطلق حينئذ («م»: ـ حينئذ) أن ينبّه له على غلطه لا أن يلعنه لعناً مؤبّداً إجزاء سوء فهمه.
فإن قلت: هذه استحسانيات في الجواب لا دليل وللمعارض التمسّك بذيل المنع المجرّد أو مع السند مثل أن يقال: لا يسئل عمّا يفعل.
قلت: الإنصاف التسليم في هذا السؤال لكن لو كنت على تعصّب المذهب والمذهب أحبّ عندك من الحقّ فلا ذهب عرفاً فإنّ الحبّ يعمي ويصمّ، اللّهمّ أرنا الحقّ حقّاً وارزقنا اتّباعه وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه. «١٢ منه رحمه الله».
٤. «ش»: تكريمه.
٥. الإسراء: ٦٢.
٦. «م»: ـ من طين. الأعراف: ١٢.
٧. «ه»: كما.
٨. فصّلت: ٣٧.
٩. النّمل: ٢٥.
١٠. الأعراف: ٢٠٦.

كان السجود بالمعنى الشرعي كان معنى الآية ضعوا الجبهة على قصد العبادة لآدم فيكون آدم مسجوداً[١] بالحقيقة، والقول: بأنّ التقدير اسجدوا لله تعالى وقت خلق آدم تكلّف لا يليق بكلام الملك العلّام.

هذا[٢] وقال المحشّي الفاضل: يمكن أن يقال: جعل الكعبة قبلة يدلّ على أنّه[٣] أفضل من سائر البقاع فجعل آدم قبلة دون غيره يدلّ على كونه[٤] أفضل[٥] انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ دلالة جعل الكعبة قبلة على كونه[٦] أفضل غير مسلّم، ولهذا حكم بعضهم بأنّ المدينة أفضل من مكّة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ فضل آدم على الملائكة بمعنى وفضل الكعبة على سائر البقاع بمعنى آخر ولا يلزم من ثبوت الأفضلية بذلك المعنى للكعبة ثبوتها بمعنى آخر لآدم عليه السلام.

قوله: أليس أوّل من صلّى لقبلتكم.

قال المحشّي الفاضل: قاله في شأن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه[٧] مدّعياً أنّ الخلافة حقّه وأوّله شعر:

ما كنت أعلم[٨] أنّ الأمر منصرف[٩]

يعني الخلافة

عن هاشم ثمّ منها عن أبي حسن

يعني عن قبيلته[١٠] ثمّ أبعد من ذلك أن ينصرف من هذه القبيلة عن أبي الحسن

---

١. «هـ»: سجود.
٢. «م»: وهذا.
٣. في المصدر: كونه.
٤. «ل»: أنّه.
٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٨.
٦. «هـ»: كون.
٧. «هـ»: عليه السلام.
٨. في المصدر: أعرف.
٩. في المصدر: ينصرف.
١٠. «م»: أبي قبيلته.

كنية[١] علي رضي الله عنه[٢] شعر[٣]:

من فيه ما فيهم[٤] من كلّ صالحة وليس في كلّهم ما فيه من حسن[٥]

يعني أُريد بأبي الحسن من فيه ما في الأصحاب أو في هاشم من كلّ خصلة صالحة وليس في كلّهم ما فيه من خلق حسن.

أليس أوّل من صلّى لقبلتكم

أي أوّل المسلمين

وأعرف الناس بالقرآن والسنن[٦]

انتهى كلامه.

وأقول: العجب من القوم أنّهم يروون[٧] هاهنا من حسّان ما يتضمّن ادّعاءه لأحقّية علي عليه السلام بالخلافة محتجّاً بوجوه من الاحتجاجات[٨] الظاهرة، ويشرحونه[٩] بمثل هذا الشرح والبيان ثمّ ينكرون في بحث الإمامة طلب علي للخلافة[١٠]، ويزعمون سكوته عن الاحتجاج على من تقمّص الخلافة دونه مع تواتره معنى في خطبه ومكاتباته.

قوله: [وإمّا المعنى اللغوي] وهو التواضع لآدم عليه السلام تحية وتعظيماً [له].

هذا هو المروي عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، والمحمول عليه في بعض خطب أمير المؤمنين عليه السلام كما عرفته سابقاً من كلام شارح نهج البلاغة[١١]، وهو قول قتادة وجماعة من أهل العلم، واختاره علي بن عيسى الرماني[١٢]، ولهذا جعل أصحابنا رضي الله عنهم هذه الآية دالّة على أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة من حيث أمرهم

---

١. في المصدر: كنيته.
٢. «هـ»: عليه السلام.
٣. «م»: قوله.
٤. «ش»: فيه.
٥. «ك»: من خلق حسن.
٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٨.
٧. «م»: يرون.
٨. «ش»: الاحتجاج.
٩. «ش»: يشترحون.
١٠. «م، هـ»: ـ للخلافة.
١١. **شرح نهج البلاغة** لابن ميثم ١/ ١٧٤.
١٢. «هـ»: الزماني.

بالسجود لآدم[١]، وذلك يقتضي تعظيمه وتفضيله عليهم وإذا كان المفضول لا يجوز تقديمه على الفاضل علمنا أنّه أفضل من الملائكة.

وقال المحشّي الفاضل: إنّ سجدة التحية والتكرمة لا يدلّ على كونه أفضل؛ لجواز أن يكون كالسلام، فإنّه لا يدلّ على أنّ المسلّم عليه أفضل من المسلّم[٢]، انتهى.

وأقول: هذا المنع ضعيف جدّاً؛ لأنّ السلام المعهود بين الأنام مجرّد تحية و[٣]دعاء بدون وضع الجبهة، ومراد المصنّف من سجدة التحية والتعظيم ما يكون مقارناً لوضع الجبهة كما يدلّ عليه[٤] تشبيهه بسجدة إخوة يوسف فإنّ سجودهم لم يكن مجرّد تعظيم وتحية بل مع وضع الجبهة كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿**وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا**﴾[٥]، وأيضاً بون بيّن بين سلام بعض آحاد المسلمين على بعض آخر بالسلام الشائع المستحبّ لهم والسلام والتحية المقرونة بالسجدة الذي[٦] أمر به الجماعة الكثيرة العظيمة بحيث لا يشذّ واحد منهم عن ذلك فإنّ مثل هذه التحية والسلام تدلّ[٧] على كون المسلّم عليه أفضل من المسلِّمين عليه، خصوصاً إذا كان الأمر بالسجدة بعد ظهور فضله وزيادة علمه وتعليمه إيّاهم؛ فتدبّر.

قوله: [﴿**فَسَجَدُوٓا۟ اِلَّآ اِبْلِيسَ اَبىٰ وَ اَسْتَكْبَرَ**﴾] امتنع عمّا أمر به استكباراً إلى آخره.

[بحث في إباء إبليس واستكباره وكفره]

قال الفاضل النيشابوري في تفسيره: إنّ الله تعالى لمّا استثنى إبليس من الساجدين وكان من الجائز [أن يظنّ] أنّ به عذراً بيّن أنّه غير ذي عذر بقوله:

---

١. «م»: ولآدم.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٨.

٣. «م»: ـ و.

٤. «هـ»: ـ عليه.

٥. يوسف: ١٠٠.

٦. «هـ»: التي.

٧. «م»: ـ تدلّ.

﴿أَبَىٰ﴾[١] لأنّ الإباء هو الامتناع مع الاختيار، ولهذا فقد العاطف نحو قولك: أبشر بما يسرّك عيني تختلج لا تقول[٢]: فعيني لأنّها بيان، ثمّ أنّه جاز أن لا يكون الإباء مع الكبر فعطف عليه واستكبر ليعرف أنّ الإباء منضمّ إلى الاستكبار وكان[٣] من الجائز أن يظنّ أنّ كبره لم يوجب الكفر فأُزيل الظنّ بقوله ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَافِرِينَ﴾[٤] وللعقلاء هاهنا قولان:

أحدهما أنّ إبليس حين اشتغاله بالعبودية[٥] كان منافقاً كافراً أمّا عند من يمنع الإحباط فإنّ[٦] ختمه لمّا كان على الكفر دلّ[٧] على[٨] أنّه ما كان مؤمناً قط، وأمّا عند غيرهم فلما حكاه الشهرستاني في أوّل الملل والنحل عن شارح الأناجيل الأربعة شبهة[٩] مناظرة[١٠] بين إبليس والملائكة بعد الأمر بالسجود، قال إبليس لعنه الله: إنّي سلّمت أنّ الباري تعالى[١١] إلهي وإله الخلق عالم قادر حكيم إلّا أنّ لي على مساق حكمته[١٢] أسئلة:

الأوّل: أنّه قد علم قبل خلقي إي شيء يصدر عنّي[١٣] فلم خلقني وما الحكمة في خلقه إيّاي؟

الثاني: إذ خلقني على مقتضى إرادته ومشيّته فلم كلّفني بمعرفته وطاعته؟ وما الحكمة في التكليف مع أنّه لا ينتفع بطاعة ولا يتضرّر بمعصية وكلّ ما يعود إلى المكلّفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف؟

---

١. البقرة: ٣٤.
٢. «م»: لا يقول.
٣. «ك»: وإنّما كان.
٤. البقرة: ٣٤.
٥. في المصدر: بالعبادة.
٦. في المصدر: فلأنّ.
٧. «م»: ـ دلّ.
٨. في المصدر: علم.
٩. في المصدر و«ش»: شبه.
١٠. في هامش «م» عنوان: مناظرة بين إبليس والملائكة.
١١. «هـ»: ـ تعالى.
١٢. في المصدر و«ش»: حكمة.
١٣. «ك»: منّي.

الثالث: إذ خلقني وكلّفني فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فأطعت وعرفت فلم كلّفني بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد أن لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي؟

والرابع: إذ خلقني وكلّفني بهذا التكليف على الخصوص فإذا لم أسجد فلم لعنني وأخرجني من الجنّة وأوجب عقابي مع أنّه لا فائدة له في ذلك ولي فيه أعظم الضرر؟

والخامس: ثمّ لما فعل ذلك فلم مكّنني من الدخول في[1] الجنّة ومن وسوسة آدم بعد أن لو منعني من دخول الجنّة استراح[2] منّي آدم[3] وبقي خالداً في الجنّة؟

والسادس: إذ خلقني وكلّفني عموماً وخصوصاً ولعنني ثمّ طرقني إلى الجنّة وكانت الخصومة بيني وبين آدم فلم سلّطني على أولاده حتّى أراهم من حيث لا يرونني ويؤثّر فيهم وسوستي ولا يؤثّر فيّ حولهم وقوّتهم وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خلقهم[4] على الفطرة وأبقاهم على ذلك فيعيشوا طاهرين[5] سامعين [مطيعين] كان أحرى بالحكمة؟

السابع: سلّمت هذا كلّه فلم إذا استمهلته أمهلني، وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكني[6] في الحال استراح الخلق منّي وما بقي شرّ[7] في العالم أليس بقاء العالم على نظام الخير خيراً من امتزاجه بالشرّ؟

فقال شارح الإنجيل: فأوحى الله إلى الملائكة قولوا له: ما تسليمك الأوّل إنّي إلهك وإله الخلق[8] فغير صادق ولا مخلص، إذ لو صدقت إنّي إله العالمين ما احتكمت عليّ بـ«لم» فأنا الله الذي لا إله إلّا أنا، لا أُسأل عمّا أفعل والخلق

---

١. في المصدر: إلى.
٢. «ش»: استرح.
٣. «م»: ـ آدم.
٤. «م»: أن خلقهم.
٥. «م»: ظاهرين.
٦. «هـ»: هلكني.
٧. «ش»: من شرّي.
٨. «ش»: كلّ الخلق.

مسؤولون، هذا مذكور في التوراة ومسطور في الإنجيل، وهذه الشبهات بالنسبة إلى أنواع الضلالات[١] كالبذور وليس يعدوها عقائد فرق الزيغ والكفر، وإن[٢] اختلفت العبارات[٣] وتباينت الطرق ورجع جملتها إلى إنكار الأمر بعد الاعتراف بالحقّ[٤]، وإلى الجنوح إلى الهوى في مقابلة النصّ، ولا جواب عنها بالتحقيق إلّا الذي ذكره الله تعالى، فاللعين لمّا أن حكم العقل على[٥] من لا يحتكم عليه العقل لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق أو حكم الخلق في الخالق، فالأوّل غلوّ كالحلولية وكالغلاة من الشيعة، والثاني تقصير كالمشبهة من أهل السنّة وغيرهم[٦] وصفوا الخالق بصفات الأجسام، وكالخوارج نفوا تحكيم الرجال وقالوا لا حكم إلّا لله، كقوله[٧]: ﴿**لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ**﴾[٨] لا أسجد إلّا لك. فالشبهات كلّها ناشئة من اللعين الأوّل[٩]، وتلك في الأوّل مصدرها وهذه[١٠] في الأخير مظهرها[١١]، ولهذا قال تعالى: ﴿**وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾[١٢] وشبّه النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم كلّ فرقة ضالّة من هذه الأمّة بأُمّة ضالّة من الأُمم السالفة[١٣]، فقال: القدرية مجوس هذه الأُمّة، والمشبّهة يهود هذه الأُمّة[١٤]، والرافضة يعني الغلاة نصاراها، وقال صلّى الله عليه وآله: لتسلكنّ سبيل الأُمم قبلكم حذو القذّة بالقذّة والنعل بالنعل حتّى لو دخلوا جحر ضبّ لدخلتموه[١٥].

---

١. «ش»: الضلّات.
٢. «هـ»: فإنّ.
٣. «ش»: عبارة.
٤. في المصدر: الخلق.
٥. «هـ»: ـ على.
٦. في المصدر: ـ من أهل السنّة وغيرهم.
٧. في هامش «ع»: أي إبليس «١٢».
٨. الحجر: ٣٣.
٩. في هامش «ع»: أي إبليس «١٢».
١٠. في هامش «ع»: أي الغلاة والشبهة «١٢».
١١. «م»: ـ مظهرها.
١٢. البقرة: ١٦٨ و٢٠٨.
١٣. «ش»: السابقة.
١٤. من «بأُمّة ضالّة من الأُمم» إلى هنا سقط من «هـ».
١٥. رواه البخاري في كتاب الأنبياء، باب ٥٠؛ مسلم في كتاب العلم، ح ٦؛ أحمد في **المسند** ٢/٣٢٧ و٤٥٠.

القول[1] الثاني إنّ إبليس كان مؤمناً ثمّ كفر بعد ذلك، ثمّ اختلفوا فمن قائل إنّ معناه ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَافِرِينَ﴾[2] في علم الله أي كان الله عالماً في الأزل بأنّه سيكفر فصيغة «كان» متعلّقه بالعلم لا بالمعلوم، ومن قائل إنّ «كان» بمعنى صار، وقيل: لما كفر في وقت معيّن بعد إن كان مؤمناً فبعد لحظة يصدق عليه أنّه كان من الكافرين، وإنّما حكم بكفره على هذا القول الثاني لاستكباره واعتقاده كونه محقّاً في ذلك التمرّد، بدليل قوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾[3]، وإلّا فمجرّد المعصية لا يوجب الكفر عندنا[4] وإن كانت كبيرة، وكذا عند المعتزلة؛ لأنّه وإن خرج عن الإيمان لم يدخل في الكفر، نعم عند الخوارج الكبيرة موجبة للكفر على الإطلاق.

ثمّ إنّ قوله ﴿مِنَ ٱلْكَافِرِينَ﴾ هل يدلّ على وجود جميع من الكفرة قبله حتّى يكون هو واحداً منهم قال قوم: إنّه يدلّ على ذلك لأنّ كلمة «من» للتبعيض وإنّما يذكر البعض الموجود بالإضافة إلى كلّ[5] موجود لا إلى كلّ ما[6] سيوجد، وممّا يؤكّد ذلك ما روي عن ابن بريدة[7] أنّه قال: إنّه تعالى خلق خلقاً من الملائكة ثمّ قال لهم: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾[8]، قالوا: لا تفعل ذلك فبعث الله ناراً فأحرقتهم وكان إبليس من أُولئك، وقال آخرون معنى الآية أنّه صار من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك لأنّ الكفر كان ظاهراً عند نزول الآية أو لأنّ الأفراد الذهنية يكفي في صحّة الجمع فإنّ الحيوان المخلوق أوّلاً يصحّ أن يقال: إنّه فرد من أفراد هذا الحيوان أي من أفراد هذه المهية وعلى هذا يكون[9] إبليس أوّل من سن الكفر وهو قول الأكثرين.

---

١. «ش»: للقول.
٢. البقرة: ٣٤.
٣. الأعراف: ١٢؛ ص: ٧٦.
٤. «ش»: عنه.
٥. «ل»: ـ كلّ.
٦. في المصدر: من.
٧. في المصدر: أبي هريرة.
٨. ص: ٧١.
٩. «ش»: كان.

واعلم أن الملائكة المأمورين بالسجود هم كلّ الملائكة عند أكثر الأئمّة لأنّ الجمع المعرّف للعموم ويؤكّده[١] قوله تعالى: ﴿**فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ**﴾[٢]، وأيضاً استثناء الشخص الواحد يدلّ على أنّ ما عداه داخل في ذلك[٣] الحكم ومن الناس من أنكر ذلك وقال: هم ملائكة الأرض واستعظموا أن يكون[٤] أكابر الملائكة مأمورين بذلك وأمّا الحكماء فإنّهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية واستحالوا انقياد الأرواح السماوية للنفوس الناطقة وقالوا: المأمورون بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفس الناطقة[٥]، انتهى كلامه.

وأقول: لا يذهب عليك أنّ ما ذكره هذا الفاضل من أنّ مؤدّى جوابه تعالى[٦] عن شبهات إبليس هو أنّه قد أخطأ في ذلك بتحكيم العقل على الله تعالى كلام مموّه قد صدّقه[٧] بغير دليل عن إمامه الرازي في تفسيره، وإمامه هذا قد قلّد فيه لشيخه الأشعري الذي قيل فيه: إنّه ما كان يعرف أي طرفيه أطول من الآخر، وأعجب من ذلك أنّ الرازي قد بالغ في تقليد هذا الباطل[٨] فقال: واعلم أنّه لو اجتمع الأوّلون

---

١. «م»: وكذا.
٢. الحجر: ٣٠؛ ص: ٧٣.
٣. «م»: ـ ذلك.
٤. «م»: ـ يكون.
٥. **تفسير النيشابوري** ١/٢٥١ ـ ٢٥٣.
٦. «م»: يقال.
٧. في هامش «ع»: فيه إشارة إلى ما قاله الشيخ الرئيس من أنّ تعود أن يصدق من غير دليل فقد ... عن الفطرة ... «١٢ منه رحمه الله».
٨. في هامش «ع، م، هـ»: وأعجب من الكلّ أنّ الرازي ذكر في كتابه المسمّى بأسرار التنزيل شبهة للثنوية في أفعال الله تعالى يشبه شبهات إبليس، ثمّ أجاب عنها بما يصير («م»: يصرّ) جواباً عن شبهاته، حيث قال: وأمّا المعتزلة فإنّهم سلّموا أنّه لا يجوز أن يقال لله تعالى: لم فعلت، لكنّهم بنوا ذلك على أصل آخر وهو أنّه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنياً ومن كان كذلك فإنّه يستحيل أن يفعل القبيح وإذا عرفنا ذلك عرفنا إجمالاً أنّ كلّ ما يفعله الله فهو حكمة وصواب، وإذا كان كذلك لم يجز للعبد أن يقول لله تعالى: لم فعلت هذا، فظهر بما ذكر على اختلاف المذهبين صدق قوله تعالى: ﴿**لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ**﴾ [الأنبياء: ٢٣] انتهى، «منه رحمه الله».

والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل[١] وتقبيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصاً، وكان الكلّ لازماً وأمّا إذا أجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات، [إلى أن قال:] وما أحسن ما قال بعضهم جلّ جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال[٢]، انتهى.

ولا يخفى أنّ الأمر ليس على ما توهّموه من أنّ خطأ إبليس في تلك الشبهات أنّه أجرى حكم العقل على الله تعالى لأنّه تعالى[٣] قد حكم العقل وأوجب حكمه بقوله: ﴿**أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾[٤] وقوله: ﴿**أَفَمَنْ يَهْدِي**[٥] **إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**﴾[٦] إلى غير ذلك من الآيات، وإنّما الذين عزلوا العقل عن الحكم الأشاعرة الذين هم بمعزل عن العقل كما مرّ سابقاً، بل الخطأ في ذلك طلبه بيان الحكمة لفعل من ثبت[٧] حكمته في محكمة العقل والنقل.

فإنّ ذلك باطل عند العدلية القائلين بحكم العقل لما سبق من أنّهم يقولون: إنّ الله تعالى لمّا كان عالماً بقبح المقابح وعالماً بكونه غنياً عنها استحال العقل صدور القبيح عنه، وإذا عرف المكلّف إجمالاً إنّ كلّ ما يفعله الله تعالى فهو حكمة وصواب وخال عن الظلم والعبث وجب أن يسكت عن لم، ويمتثل كلّ أمر ونهي فكما لا يسأل المريض الطبيب الحاذق عن كيفية ما يعطيه من الدواء والغذاء، كذلك يجب أن لا يسأل[٨] العبد المبتلى بأسقام الجهل عن أفعال الحكيم العليم، وقوله تعالى: لا أُسأل عمّا أفعل[٩] محمول على هذا المعنى لا على ما حمله عليه الأشاعرة، وقد مرّ

---

١. «م»: ـ العقل.

٢. **تفسير الرازي** ٢/ ٢٣٧.

٣. «م»: ـ لأنّه تعالى.

٤. البقرة: ٤٤ و٧٦؛ آل عمران: ٦٥، وفي مواضع كثيرة من القرآن أشار بها.

٥. في هامش «ع، هـ»: فإنّ استفساره تعالى عن حكم عقولنا ينادي على أنّ بناء الأحكام الشرعية على الحسن والقبح العقليين «١٢ منه».

٦. يونس: ٣٥.

٧. «م»: حيث.

٨. «م»: أن يسأل.

٩. أشار إلى قوله تعالى في سورة الأنبياء الآية ٢٣: ﴿**لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ**﴾.

بيان ذلك مفصّلاً.

ولقد ظهر بما قرّرناه أنّ رجلاً ضعيفاً قصير الباع من القائلين بتحسين العقل وتقبيحه قد وجد المخلّص عن تلك الشبهات، وظهر أنّ ميزان العدلية ميزان الاعتدال وجلّ من تلألأ آيات حكمته الباهرة عن أن يوزن بميزان جبر الأشاعرة.

قوله: [﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَافِرِينَ﴾] أي في علم الله تعالى.

أي كان الله عالماً بأنّه سيكفر، فصيغة «كان» متعلّقة بالعلم لا بالمعلوم، ومحصّله أنّ الله تعالى علم من حاله أنّه يتوفّى على الكفر، كما صرّح به المصنّف في أواخر هذا المقام ويقتضيه مذهبه، ولولا ذلك التصريح لأمكن حمل كلامه على أنّ المراد به كان كافراً دائماً في علم الله دون علم الملائكة، بمعنى أنّه كان منافقاً كافراً من حين اشتغاله بالعبودية ولم يكن مؤمناً قط، كما ذهب إليه القائل بامتناع الإحباط[١]، وقد مرّ.

قوله: والأفضل لا يحسن أن يؤمر بالتخضيع[٢] للمفضول إلى آخره.

لا يخفى أنّ هذا اعتراف من المصنّف بالحسن والقبح العقليين مع شدّة إنكارهم لذلك في باب الإمامة فتأمّل فإنّ الفكر فيه طويل.

قوله: ولا يرد ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾[٣] إلى آخره.

أقول: لكن يردّه[٤] قوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا

---

١. في هامش «ع، م، ه»: ويؤيّد هذا ما قيل: إنّ إبليس كان خبيث النفس مستحقّ للنار، بخلاف طبائع سائر الملائكة الأبرار لكن لمّا كان ظاهر حاله الصلاح علم الله تعالى أنّه لو أمر يوم القيامة بإدخاله إلى النار نظر إلى عقيدته الخبيثة لتوهّمت الملائكة أنّ ذلك ظلم؛ لأنّهم لم يروا منه سوى الطاعة والعبودية، بل ربّما قالوا: يا ربّ ما هذا الظلم على من لم يظهر منه إلّا الطاعة، ولم يكن لله تعالى حينئذ حجّة؛ فجعل خلق آدم محك اعتبار حال إبليس رجّحه على استحقاقه للنار بظهور الإباء والاستكبار «١٢ منه».

٢. في المصدر: بالتخضّع.

٣. الكهف: ٥٠.

٤. «ه»: يردّ.

يُؤْمَرُونَ ﴾[١] كما ذكره جدّي رحمه الله[٢] في بعض رسائله.

قوله: ولمن زعم أنّه لم يكن من الملائكة [أن يقول: إنّه كان جنّياً] إلى آخره.

من الذاهبين إلى ذلك السيّد المرتضى قدس سره للوجوه المذكورة، ولأنّ الأخبار متظافرة بأنّ إبليس أب الجنّ وأصلهم وإنّ آدم أبو[٣] البشر، وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعاً كما لا يخفى.

قوله: وإنّ الأمر[٤] للوجوب.

أورد عليه[٥] المحشّي الفاضل بما حاصله أنّ الآية لا دلالة لها على أنّ الأمر للوجوب لجواز أن يكون الأمر فيها للندب ولزوم الكفر لأجل ما ذكر سابقاً من استقباح إبليس أمر الله تعالى السجود لآدم لا لأجل ترك الواجب كيف ومجرّد مخالفة الواجب لا يوجب[٦] الكفر[٧].

وأقول: يمكن أن يجاب عنه بأنّه ليس المراد أنّ هذه الآية لمجرّدها تدلّ على أنّ الأمر للوجوب بل المراد أنّها تدلّ على ذلك بمعونة قوله تعالى في آية أُخرى:

---

١. التّحريم: ٦.

٢. هو ضياء الدين نور الله بن محمّد شاه الحسيني المرعشي الشوشتري كما نقل عنه أيضاً في **مجالس المؤمنين** وغيره له تصانيف منها: صد باب في معرفة الأُسطرلاب، وكتاب الطبّ، انظر **فيض الإله في ترجمة القاضي نور الله**، ١٢٧؛ **الذريعة** ١٥/٢٦ و ١٢٩.

٣. «ه»: أب البشر.

٤. في هامش «ع، م، ه»: قال الشيخ العضد لولا أنّ صيغة «اسجدوا» للوجوب لما كان اللوم والإنكار متوجّهاً، وكان الإبليس أن يقول: إنّك ما ألزمتني فعلامَ اللوم والإنكار؟ انتهى.
واعترض عليه بأنّ هذا حكاية حال وسيأتي بيان عدم عمومها وبأنّ الذمّ وقع على المخالفة مع الاستكبار والافتخار لا على مجرّد ترك المأمور به، ولو سلّم ذلك فهو إنّما يدلّ على كون الأمر للوجوب لو لم يفهم وجوب السجود من سياق الكلام، وليس كذلك على ما ينادي عليه سياق الآية «١٢ منه».

٥. «ه»: ـ عليه.

٦. «م»: ـ لا يوجب.

٧. في «م، ه» زيادة: انتهى.

﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾[١] مراداً بقوله: أمري الأمر المدلول عليه في هذه الآية بقوله: اسجدوا وقد يورد عليه بأنّ مخالفة الواجب لا يوجب الكفر وإنّما الموجب استحلال تركه ومخالفته فلا يكون الحكم بكفر إبليس في الآية بعد مخالفته للأمر بالسجود دليلاً على كون ذلك الأمر للوجوب.

ويمكن أن يقال: فرق بين الأمر الصادر من الله لبعض عباده بلا واسطة وبين الخطاب والأمر الصادر منهما بوساطة[٢] الاستنباط من القرآن أو الحديث.

ويمكن أن يقال: إنّ استحلاله لترك الواجب قد علم من اعتماد[٣] على استدلاله بقوله: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِى مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[٤] وغير ذلك من القرائن الدالّة على تمرّده وعصيانه، فتأمّل.

قوله: وإنّ الذي علم الله من حاله أنّه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة.

يتوجّه عليه أنّه إذا كان معنى[٥] قوله كان من الكافرين في علم الله لا يدلّ[٦] على أنّه كان كافراً في الواقع وفي الحقيقة إذ على هذا يرجع معنى كونه كافراً في علم الله[٧] إلى أنّ الله علم منه الكفر قبل وقوعه.

وقال الشيخ أبو الفتوح الرازي ما حاصله: إنّ الآية محمولة على ظاهرها والمعنى أنّ إبليس كان كافراً بالفعل دائماً كما سبق لا أنّه علم الله صدور الكفر منه[٨] أو صار[٩] كافراً فيما بعد بناء على أنّ المؤمن الحقيقي لا يصير كافراً وتقرير الاحتجاج على هذا المطلب مذكور في تفسيره[١٠] فليطلب هناك.

---

١. طه: ٩٣.
٢. «ك»: بواسطة.
٣. «ك»: اعتماده.
٤. الأعراف: ١٢؛ ص: ٧٦.
٥. «م»: بمعنى.
٦. «م»: لا تدلّ.
٧. «ك»: تعالى.
٨. «م»: ـ منه.
٩. «ش»: كان.
١٠. **تفسير روض الجنان وروح الجنان** ١/٢١٣ ـ ٢١٤.

قوله: وهو الموافاة المنسوبة إلى شيخنا الأشعري.

[تحقيق في معنى الموافاة]

معنى الموافاة الإتيان والوصول إلى آخر الحياة وأوّل[١] منازل الآخرة ومعنى نسبتها إلى الأشعري ظهورها فيما بين أهل السنّة منه لا أنّ القول به مختصّ به كيف وقد ذهب إليه من تقدّمه من علماء الإمامية وغيرهم.

والحاصل أنّ الموافاة شرط في الإيمان عند الأشاعرة والإمامية فإنّهم ذهبوا إلى أنّ السعيد سعيد في بطن أُمّه والشقي شقي في بطن أُمّه، وذلك بناء على أنّ العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتّى أنّ العبد المؤمن السعيد من مات على الإيمان وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان، والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وإن كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما أُشير إليه بقوله تعالى في حقّ إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَافِرِينَ﴾[٢] وبقوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: السعيد من سعد في بطن أُمّه والشقي من شقي في بطن أُمّه[٣].

وقالت الحنفية: السعيد قد يشقى بأن يرتدّ بعد الإيمان نعوذ بالله، والشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر، والتعبير يكون على الشقاوة[٤]، والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء وهما من صفات الله تعالى لما أنّ الإسعاد تكوين السعادة والإشقاء تكوين الشقاوة ولا يعترّ على الله تعالى ولا على صفاته لما تقرّر من أنّ القديم لا يكون محلّاً للحوادث.

قيل: والحقّ أنّه لا خلاف في المعنى بين الفريقين لأنّه إن أُريد بالإيمان والسعادة مجرّد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وإن أُريد ما ترتّب عليه النجاة[٥]

---

١. «م»: والأوّل. ٢. البقرة: ٣٤.

٣. **التوحيد** للصدوق، ٣٥٦؛ **مجمع الزوائد** للهيثمي ١٩٣/٧؛ **تأويل مختلف الحديث** لابن قتيبة، ١٣.

٤. «م، هـ»: السعادة. ٥. «م، ع»: النحاة.

والثمرات فهو في مشيّة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول أراد الأوّل ومن فوض إلى مشية[١] الله تعالى أراد الثاني فتأمّل[٢].

[قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ...﴾ (٣٥)]

عطف على ﴿قُلْنَا لِلْمَلَـٰئِكَةِ﴾ ولا يقدح في ذلك اختلاف وقتيهما فإنّ المراد بالزمان المدلول عليه بكلمة إذ زمان ممتدّ واسع للقولين وقيل: هو عطف على إذ قلنا بإضمار إذ فتدبّر.

قال الفاضل التفتازاني: في الآية تغليب لأنّه أمر للغائب[٣] وهو الزوج بصيغة اسكن.

وقال المحشّي الفاضل: وكذا فيه تغليب آخر وهو إسناد اسكن إلى المؤنّث[٤] انتهى.

وأقول: كلام الفاضل التفتازاني يشمل هذا التغليب[٥] أيضاً، فلا فائدة زائدة فيما ذكره[٦] هذا الفاضل.

هذا وقال المحشّي الخطيب: إنّ الآية تدلّ على أنّ صيغة واحدة مستعملة في كلام واحد في المعنى الحقيقي والمجازي.

وفيه نظر؛ لأنّه لا بدّ أن يكون مستعملاً في المعنى الحقيقي لاستتار ضمير المخاطب الذي هو المؤكّد بأنت.

والحقّ أنّ هاهنا فعلاً مقدّراً وهي لتسكن زوجك الجنّة.

فإن قيل: فعلى هذا ما[٧] فائدة لفظ أنت قلنا: الاهتمام بسكون آدم فإنّه الأصل،

---

١. «م»: بمشية.
٢. «م»: ـ فتأمّل.
٣. «ل»: الغالب.
٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٩.
٥. «ش»: التركيب.
٦. «م، هـ»: ذكر.
٧. «ع»: ـ ما.

انتهى.

ووافقه بعض الفضلاء حيث قال: ولك أن تقدّر ولتسكن[١] كما في علفتها تبناً وماء[٢] بارداً[٣] انتهى.

وفيه بحث؛ إذ لا حاجة إلى تقدير لتسكن؛ فإنّ مثل قولك: قامت هند وزيد جائز وإن لم يجز قامت زيد، ولم يقل أحد بأنّ الفعل هاهنا مقدّر[٤] بأن يقال: تقديره وقام زيد، قال في النهر ودعوى: إنّه من عطف الجمل والتقدير ولتسكن زوجك ليست بصحيحة فتدبّر.

[معنى ﴿ٱسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾]

قوله: السكنى من السكون.

يعني أن اسكن[٥] أمر من السكنى بمعنى اتّخاذ المسكن لا من السكون ضدّ الحركة بدليل ذكر متعلّقه وهو الجنّة بدون في فيكون مفعولاً به معناه اتّخذ الجنّة مسكناً ولو كان من السكون فهو مفعول فيه فيجب إظهار في لأنّه ليس بمكان مبهم.

[المقصود من الفاء في ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّالِمِينَ﴾]

قوله: [فإنّ الفاء تفيد السببية] سواء جعلته للعطف على النهي أو[٦] الجواب له.

منصوباً أو مجزوماً[٧] على مذهب الكسائي فإنّه يجوز لا تكفر تدخل النار ومنصوباً على مذهب غيره لئلّا يلزم أن يكون التقدير فإن لا تقربا تكونا من الظالمين[٨] كذا قال المحشّي الفاضل[٩].

---

١. «هـ»: والتسكن.
٢. «م، ك، هـ»: ماءً وتبناً.
٣. «م، هـ»: ـ بارداً.
٤. «ش»: مقدور.
٥. «م»: سكن.
٦. «م، هـ»: و.
٧. في المصدر: مجروراً.
٨. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٩.
٩. «م»: ـ الفاضل.

وفيه أنّه يجوز أن يكون قوله تعالى: ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّالِمِينَ﴾[١] مجزوماً معطوفاً على تقربا في[٢] ولا تقربا عند الكسائي وغيره ولا حاجة إلى تقدير أن تقربا ويجوز أن يكون منصوباً أيضاً عند الجمهور والكسائي لتحقّق شرط النصب وهو كون ما قبل الفاء من المنهي عنه سبباً[٣] لما بعدها؛ فإنّ قرب الشجرة سبب لكونهما من الظالمين كما في قولك: لا تشتمني فأضربك، والخلاف بين الجمهور والكسائي إنّما هو في مثل لا تكفر تدخل[٤] النار بالجزم بدون الفاء، حيث يجوز عند الكسائي بتقدير أن تكفر تدخل النار ولا يجوز عند الجمهور؛ لعدم القرينة على حذف الشرط المثبت، ولعلّه اشتبه على هذا الفاضل صورة وجود الفاء على المضارع المجزوم بصورة عدم الفاء، فتدبّر.

[معنى ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾]

قوله: والشجرة هي الحنطة إلى آخره.

قال بعض محقّقي الإمامية أنّ تلك الشجرة هي الشجرة الخبيثة التي اجتثّت من فوق الأرض ما لها من قرار[٥] وهي عائدة إلى المشتهيات الدنيوية الفانية واللذات البدنية الخارجة عن المحدودات في أوامر الله، وتناولها هو العبور[٦] فيها إلى طرف الإفراط عن وسط قانون العدل، وأمّا كونها شجرة[٧] الحنطة فقالوا: إنّ البرّ لمّا كان هو قوام البدن وعليه الاعتماد في أنواع المطعومات والملاذ البدنية حسن أن يعبّر به عنها؛ فيقال: هي شجرة[٨] البرّ، كناية عن الفرع بالأصل استعارة لاسم الفرع للأصل.

وقال المحشّي الفاضل: رأيت في بعض التفاسير أنّه شجرة العلم فكنت في

---

١. البقرة: ٣٥.
٢. «هـ»: ـ في.
٣. «هـ»: مسبباً.
٤. «م»: ـ تدخل.
٥. الاقتباس من الآية ٢٦ من سورة إبراهيم.
٦. «م»: البور.
٧. «ل»: ـ شجرة.
٨. «ش»: الشجرة.

التأمّل في تحقيقه برهة من الزمان حتّى رأيت ليلة إنّي أذهب[١] إلى[٢] السماء ثمّ يذهب بي إلى سماء سماء وأُلاقي[٣] فيه نبياً نبياً حتّى تبهت[٤] في سماء إنّ هناك آدم عليه السلام فلاقيته وسألته عن شجرة العلم الذي نهي أن يقرب عنه[٥]، قال: كان شأني في معرفته تعالى مشاهدته ومنعت عن التوجّه إليه بدون المشاهدة مكتفياً بالعلم فمرّة اكتفيت بالعلم فعوتبت[٦] وأُخرجت عن الجنّة[٧] انتهى.

وأقول: الذي قال إنّ تلك الشجرة شجرة العلم هو الكلبي، وقد أجمل في بيان معناه فقال: المراد بالعلم هو الخير والشرّ، وفصّله بعضهم بأنّ شجرة العلم كانت شجرة في وسط الفردوس جامعاً للثمرات اللطيفة والمطعومات الطيّبة، ومن خواصه أنّ[٨] من أكل منها صار عالماً للخير والشرّ.

أقول: ويخدشه أنّ وجه المنع عن العلم بالخير والشرّ غير ظاهر، ولا يبعد أن يكون المراد بعلم الخير والشرّ الاطّلاع على أسرار القضاء والقدر، وحينئذ يجوز أن يكون آدم عليه السلام ممنوعاً عن التأمّل فيه كما نقل عن نبيّنا عليه السلام أنّه منع الناس عن الخوض في هذه المسألة لكونها مضلّة الأوهام ومزلّة الأفهام.

وحملها بعضهم من طريق التأويل على شجرة المحبّة كما نقله مؤلّف روضة الشهداء، وقال: يكى از اكابر از راه تأويل فرموده كه آدم از اكل شجرة العلم ممنوع شد و آن نهال محبّت بود كه فى نفس الأمر آن را هم براى آدم آفريده بودند[٩]، و سبب نهى از آن غنج و دلال محبوبى بود كه حسن و جمال بدان كمال مى‌يابد، و طبيعت آدمى اقتضاء آن مى‌كند كه از[١٠] هر چه او را نهى كنند حرصش در طلب

١. في المصدر: ذهب بي.
٢. «ه»: ـ إلى.
٣. «م»: لاقى.
٤. في المصدر: تنبّهت.
٥. في المصدر: نهى الله عن أن يقرّب منه.
٦. في المصدر: فعوقبت.
٧. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٩.
٨. «ش»: أنّ كلّ.
٩. «م»: بوده‌اند.
١٠. «ش»: ـ از.

آن بیفزاید و ممکن است که اگر نهی به آن متعلق نشدی آدم را[١] از استیفای مرادات نفس و استکمال لذات پروای میوهٔ محبّت نبودی چه محبّت غذای روحانیست پس حکم شد که[٢] ای آدم اگر آسایش می‌طلبی اینک بهشت بخور و بیاشام و گرد شجرة العلم[٣] مگرد که محبّت و محنت توأمانند، و بلا و ولا[٤] متلازمانند، و در بحر الحقایق آورده که آدم را بدان سبب از بهشت عذر خواستند که با عشق درآمیخت و عشق را دار الملام[٥] باید نه دار السلام.

وأمّا ما رآه[٦] المحشّي الفاضل في المنام فعندي أنّه من أضغاث الأحلام إذ مع قطع النظر عمّا في بعض مقدّماته يحتاج إلى رؤيا أُخر لتحقيق حال حوّاء وإنّ شأنها في ذلك أيضاً كان في[٧] شأن آدم عليه السلام وإلّا لكان إخراجها بتبعية آدم عليه السلام ظلماً[٨] تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً إلّا أن يقال على أُسلوب الأشعري أنّه لا يسأل عمّا يفعل فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَانُ عَنْهَا...﴾ (٣٦)]

[معنى الإزلال]

قوله: [أزلّهما عن الجنّة] بمعنى أذهبهما.

فإن قيل: الإذهاب عن الجنّة هو الإخراج فما وجه عطف قوله تعالى ﴿فَأَخْرَجَهُمَا﴾ على ﴿أَزَلَّهُمَا﴾.

قلت: المراد من الإخراج الإخراج من التلذذ والتنعم[٩] وهو غير الإخراج من

---

١. «م، هـ»: ـ را.
٢. «هـ»: ـ كه.
٣. «ش»: شجره علم.
٤. «م»: ولا و بلا.
٥. «هـ»: وراء الملام.
٦. «ك»: رواه.
٧. «ع، م»: ـ في.
٨. «ش»: ظلماً وزوراً.
٩. من «فما وجه عطف قوله تعالى» إلى هنا سقط من «هـ».

الجنّة وإن كان لازماً له.

واعلم أنّ الفاء في قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجَهُمَا﴾ فاء السببية كما أنّ الفاء في ﴿أَزَلَّهُمَا﴾ كذلك فإنّ الإخراج من التلذّذ والتنعّم مسبب عن الإخراج كما أنّ الإزلال مسبّب عن نهى الله تعالى عن قريب[١] الشجرة ويمكن أن يكون قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا﴾ عطفاً على قوله[٢] ﴿قُلْنَا﴾.

قوله: أو ألقاه إليهما على طريق الوسوسة.

[دور الشيطان في صدور الفعل عن الإنسان]

اعلم[٣] أنّ الفعل إنّما يصدر عن الإنسان بواسطة أُمور مترتّبة ترتيباً طبيعياً أوّلها تصوّر كون الفعل ملائماً وهو المسمّى بالداعي ثمّ إنّ ذلك الشعور يترتّب عليه ميل النفس إلى الفعل المسمّى ذلك الميل إرادة فيترتّب على ذلك الميل حركة القوّة النزوعية المحرّكة للقوّة المسمّاة قدرة المحرّكة للقصد إلى الفعل.

إذا عرفت ذلك فنقول: صدور الفعل عن مجموع القدرة والإرادة أمر واجب فليس للشيطان مدخل فيه، ووجود الميل عن تصوّر كونه نافعاً وخيراً أمر لازم، فلا مدخل للشيطان أيضاً فيه، فلم يبق له مدخل إلّا في إلقاء ما يتوهّم كونه نافعاً أو[٤] لذيذاً إلى النفس ممّا يخالف أمر الله تعالى، فذلك الإلقاء في الحقيقة هو الوسوسة وهو عين ما حكى الله سبحانه عنه بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّآ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي﴾[٥].

إذا عرفت الوسوسة فاعلم أنّ متابعة إبليس يعود إلى انقياد النفس لجذب الوهم والقوى البدنية التي هي الشياطين عن الوجهة المقصودة والقبلة الحقيقية وهي عبادة

---

١. «ك»: قرب.

٢. «ش»: ـ قوله.

٣. «م»: ـ اعلم.

٤. «م»: و.

٥. إبراهيم: ٢٢.

الحقّ سبحانه، وبهذا التحقيق يحصل الخلاص عن بعض الاستبعادات[١] التي أشار إليه المصنّف في هذا المقام.

وأمّا ما قيل من أنّ إبليس لم يكن له تمكّن من دخول الجنّة وإنّما توسّل بالحيّة ودخل في فمها إلى الجنّة حتّى تمكّن من الوسوسة لآدم عليه السلام وإغراره، فقالوا: المراد بالحيّة هي القوى المتخيّلة وذلك أنّ[٢] الوهم إنّما يتمكّن من التصرّف وبعث القوى المحرّكة كالشهوة والغضب التي[٣] هي جنوده وشياطينه على طلب الملاذ والشهوات الحسّية الدنية، وجذب النفس إليها بتصوّر كونها لذيذة ونافعة بواسطة القوّة المتخيّلة.

ووجه تشبيهها بالحيّة أنّ الحيّة[٤] لمّا كانت لطيفة سريعة الحركة يتمكّن من الدخول في المنافذ الضيّقة، ويقدر على التصرّف الكثير وهي مع ذلك سبب من أسباب الهلاك بما[٥] يحمله من السمّ وكانت المتخيّلة في سرعة حركتها وقدرتها على التصرّف السريع والإدراك ألطف[٦] من سائر القوى وهي الواسطة بين النفس والوهم، وكانت بما اشتملت عليه من تحمل كيد إبليس وإلقاء الوسوسة بواسطتها إلى النفس سبباً قوياً للهلاك السرمد والعذاب المؤبّد لا جرم كان أشبه ما يشبه به الحيّة لما بينهما من المناسبة فحسن إطلاق لفظ الحيّة عليها.

قوله: ﴿**فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ**﴾ من النعيم والكرامة[٧].

ولا يخفى أنّ فاعل الإخراج هو الله سبحانه، لكنّه نسب إلى الشيطان بحصوله عند وسوسته.

قال المحشّي الفاضل: يحتمل أن يكون المراد ﴿**فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ**﴾ ممّا

---

١. «م»: الاستعارات.
٢. «ل»: ـ أنّ، وفي «ك»: لأنّ.
٣. «م»: ـ التي.
٤. «ش»: ـ أنّ الحيّة.
٥. «م»: ممّا.
٦. «هـ»: اللطيف.
٧. في المصدر: من الكرامة والنعيم.

يواري سوءتهما فيكون كقوله تعالى: ﴿يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا﴾[1] انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ إذ لا يقال في العرف أخرجت بدني عن الثوب بل يقال: أخرجت الثوب عن البدن، ولو قال نظراً إلى ما سمعه سابقاً في المنام عن آدم عليه السلام: إنّ المراد فأخرجهما عمّا كانا فيه من الاقتدار على معرفة الله تعالى بالمشاهدة لكان أولى؛ فتذكّر.

[حكمة إخراج آدم وحواء من الجنّة]

واعلم أنّ إخراج آدم وحوّاء عليهما السلام عن الجنّة لم يكن على سبيل العقوبة بل لتغيير المصلحة؛ فإنّ المصالح يتغيّر بتغيّر[2] الأحوال والأشخاص، وفوت المنافع لا يكون عقوبة كما قد يتوهّم؛ لأنّ العقوبة عبارة عن مضرّة مستحقّة مقرونة[3] بالاستخفاف والإهانة، ولا يجوّز الاستخفاف والإهانة في شأن الأنبياء عليهم السلام إلّا من لا يعلم قدرهم ومنزلتهم، وكيف يجوز أن يكون مهاناً مستخفّاً[4] من أمر الله تعالى لعباده بإجلالهم وتعظيمهم أو كيف يميل نفس أحد إلى قبول قول من استحقّ الاستخفاف والإهانة من الله تعالى واستأهل الذمّ والمذامة من العقلاء بل يلزم على ما توهموه دوام عقاب الأنبياء إذ لا مرتبة من المنفعة الواصلة إليهم إلّا وفوقه ما هو زائد عليه فظهر أنّ فوت المنفعة لا يكون عقوبة كما ادّعيناه.

قوله تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ[5] لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[6].

---

١. الأعراف: ٢٧. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٩.
٢. «ش، ل»: بتغيير.
٣. «هـ»: مستحقين.
٤. «م، هـ»: مستحقّاً.
٥. «م»: ـ و.
٦. البقرة: ٣٦.

[ما أفاده السيّد المرتضى حول ﴿ٱهْبِطُوا﴾ و «عداوة بعض لبعض» والتحقيق فيهما]

قال السيّد الشريف المرتضى في كتاب[١] غرر الفوائد: إن سأل سائل عن هذه الآية فقال: كيف خاطب الله سبحانه آدم وحوّاء بخطاب الجمع وهما اثنان وكيف نسب إليهما[٢] العداوة وأيّ[٣] عداوة كانت بينهما؟

الجواب قلنا: قد ذكر في هذه الآية وجوه:

أوّلها: أن يكون الخطاب متوجّهاً إلى آدم وحوّاء وذرّيّتهما لأنّ الوالدين يدلّان على الذرّية ويتعلّق بها[٤] ويقوّي ذلك قوله تعالى حاكياً عن إبراهيم وإسماعيل: ﴿رَبَّنَا وَ ٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَ أَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾[٥].

وثانيها: أن يكون الخطاب لآدم وحوّاء عليهما السلام ولإبليس اللعين وإن يكون الجميع مشتركين في الأمر بالهبوط وليس لأحد أن يستبعد هذا الجواب من حيث لم يتقدّم لإبليس ذكر في قوله تعالى: ﴿يَآ ادَمُ ٱسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾[٦] لأنّه وإن لم يخاطب بذلك فقد جرى ذكره في قوله تعالى ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ فجاز[٧] أن يعود الخطاب على الجميع.

وثالثها: أن يكون الخطاب متوجّهاً إلى آدم وحوّاء والحيّة التي كانت معهما على ما روي عن كثير من المفسّرين وعلى[٨] هذا الوجه بعد من قبل[٩] أنّ خطاب من لا يفهم الخطاب لا يحسن فلابدّ أن يكون قبيحاً اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه لم يكن هناك قول على[١٠] الحقيقة ولا خطاب وإنّما كنّى عن إهباطه لهم بالقول كما يقول أحدنا:

---

١. «ل»: كتابه.
٢. في المصدر: بينهما.
٣. «م، هـ»: أين.
٤. في المصدر: بهما.
٥. البقرة: ١٢٨.
٦. البقرة: ٣٥.
٧. في المصدر: فجائز.
٨. في المصدر: في.
٩. «م»: قبيل.
١٠. في المصدر: في.

قلت: فلقيت الأمير وقلت: فضربت زيداً وإنّما يخبر عن الفعل دون القول، وهذا خلاف للظاهر وإن كان مستعملاً، وفي هذا الوجه بُعد من وجه آخر وهو أنّه لم يتقدّم للحيّة ذكر في نصّ القرآن والكناية عن غير مذكور لا يحسن إلّا بحيث لا يقع لبس ولا يسبق [وهم] إلى تعليق الكناية بغير المكنّى عنه حتّى يكون ذكره كترك ذكره في البيان عن المعنى المقصود، مثل قوله: ﴿ **حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ** ﴾[١] و﴿ **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ** ﴾[٢] وقول الشاعر شعر:

أماويّ يغني[٣] عن[٤] الثراء عن الفتى[٥] إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر[٦]

فأمّا بحيث لا يكون الحال على هذا فالكناية عن غير مذكور[٧] قبيحة.

ورابعها: أن يكون الخطاب يخصّ[٨] آدم وحوّاء وخاطب الاثنين بالجمع[٩] على عادة العرب في ذلك و[١٠]لأنّ التثنية[١١] أقلّ[١٢] الجمع قال الله: ﴿ **إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ**[١٣] **شَاهِدِينَ** ﴾[١٤] أراد بحكم[١٥] داود وسليمان عليهما السلام وكان بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتأوّل قوله تعالى: ﴿ **فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ** ﴾[١٦] على معنى فإن كان له إخوان وقال الراعي شعر:

أخليد أنّ أباك ضاف وساده همّان باتا جنبه[١٧] ودخيلا

---

١. ص: ٣٢.
٢. الرّحمن: ٢٦.
٣. «هـ»: نغني.
٤. المصدر و«ش، هـ»: ـ عن.
٥. «م»: ـ الثراء عن الفتى.
٦. هو قول حاتم، وماويّ: اسم زوجته، والحشرجة: تردّد صوت النفس عند الموت، انظر: **الكشّاف** ٦٦٣/٤؛ **مجمع البيان** ٢١٢/١.
٧. «ش»: مذكورة.
٨. «ش»: يختصّ.
٩. «ش»: بالجميع.
١٠. في المصدر و«ل»: ـ و.
١١. «م»: ـ التثنية.
١٢. في المصدر: أوّل.
١٣. في النسخ: بحكمهم.
١٤. الأنبياء: ٧٨.
١٥. في المصدر: لحكم.
١٦. النّساء: ١١.
١٧. «م»: جنبيه.

طرقا فتلك هماهمي أقربهما[١] قلصا لواقح كالقسي وحولا

فعبّر بالهماهم وهي جمع همّين[٢] وهما اثنان.

فإن قيل: فما معنى الهبوط الذي أُمروا به.

قلنا: أكثر المفسّرين على أنّ الهبوط هو النزول من السماء إلى الأرض، وليس في ظاهر القرآن ما يوجب ذلك لأنّ الهبوط كما يكون النزول[٣] من علو إلى سفل فقد يراد به الحلول في المكان والنزول به، قال الله تعالى: ﴿**اِهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ**﴾[٤] ويقول القائل من العرب: هبطنا بلد كذي وكذي يريد[٥] حللنا قال زهير[٦] شعر:

ما زلت[٧] أرمقهم حتّى إذا هبطت أيدي المطيّ بهم من راكس فلقا

فقد يجوز على هذا [أن يريد تعالى] بالهبوط بالخروج[٨] من المكان وحلول غيره، ويحتمل أيضاً أن يريد بالهبوط معنى غير المسافة بل الإنحطاط من منزلة إلى دونها؛ كما يقولون: قد هبط فلان عن منزلة[٩] ونزل عن مكانه إذا كان على رتبة فانحطّ إلى[١٠] دونها.

فإن قيل: فما معنى ﴿**بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ**﴾[١١]؟

قلنا: إمّا عداوة إبليس لآدم وذرّيّته فمعروفة مشهورة وإمّا عداوة آدم و[المؤمنين من] ذرّيّته لإبليس، فهي واجبة كما يجب على المؤمنين من معاداة الكفّار المارقين عن طاعة الله المستحقّين لمقته وعداوته، وعداوة الحيّة على الوجه الذي تضمن

---

١. «هـ»: قربهما، «م»: ـ أقربهما.

٢. في المصدر: الهمّين.

٣. «من السماء إلى الأرض» سقط من «ع، ل».

٤. البقرة: ٦١.

٥. «م، هـ»: يريد به.

٦. «م»: رحمه الله.

٧. «ك»: زالت.

٨. في المصدر: الخروج.

٩. في المصدر: منزلته.

١٠. «م، هـ»: على.

١١. في «ش» زيادة: في الهبوط.

إدخالها في الخطاب لبني آدم معروفة، وكذلك يحذرهم منها ويجنّبهم فأمّا على الوجه الذي يتضمّن أنّ الخطاب اختصّ بآدم وحوّاء دون غيرهما فيجب أن يحمل قوله: ﴿**بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ**﴾ على أنّ المراد به الذرّيّة؛ كأنّه قال: اهبطوا وقد علمت من حال ذرّيّتكم أنّ بعضهم يعادي بعضاً، وعلّق الخطاب بهما لأجلّ الاختصاص بين الذرّيّة وبين أصلها.

فإن قيل: أليس ظاهر قوله: ﴿**ٱهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ**﴾[١] يقتضي الأمر بالمعاداة كما أنّه أمر بالهبوط وهذا يوجب أن يكون تعالى آمراً لها بالقبيح على وجه لأنّ معاداة إبليس لآدم قبيحة ومعاداة الكفّار من ذرّيّته للمؤمنين منهم كذلك.

قلنا: ليس يقتضي الظاهر ما ظننتموه وإنّما يقتضي أنّه أمرهما بالهبوط في حال عداوة بعضهم بعضاً فالأمر مختصّ[٢] بالهبوط، والعداوة تجري مجرى الحال، وهذا له نظائر كثيرة في كلام العرب ويجري مجرى هذه الآية في أنّ المراد بها الحال قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا**[٣] **فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ**﴾[٤] وليس معنى ذلك أنّه أراد كفرهم كما أراد تعذيبهم وإزهاق نفوسهم، بل أراد أن تزهق أنفسهم في حال كفرهم، وكذلك القول في الأمر بالهبوط[٥]، وهذا بيّن[٦].

قوله: [قلنا اهبطوا] خطاب لآدم وحوّاء.

قد يقال: إنّه لو كان الخطاب لهما فقط لم يدخل فيه الذرّيّة وإبليس والحيّة والطاوس فكيف يستقيم قوله: ﴿**بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ**﴾ مع أنّه لا عداوة بين آدم وحوّاء، ويجاب بأنّ المراد باهبطوا وإن كان اثنين آدم وحوّاء لكن المراد من قوله:

---

١. البقرة: ٣٦.
٢. «م»: يختصّ.
٣. «م، هـ»: ـ بها.
٤. التّوبة: ٥٥.
٥. «ش»: في الهبوط.
٦. **أمالي المرتضى** ٢/١٥٤ ـ ١٥٧.

﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ الجماعة من آدم وحوّاء والذرّيّة وإبليس فتدبّر.

قوله: أو هما وإبليس.

قال المحشّي الفاضل: الظاهر أنّ قوله: «هما» مجرور[١] عطفاً على آدم، فيلزم انفصال الضمير المجرور فيجب أن يقال: أو لهما ولإبليس[٢]، انتهى.

وفيه أنّ أكثر النسخ لهما باللام، وأمّا على النسخة التي بنى عليها فيجوز أن يكون التقدير أو المخاطب به هما وإبليس، فيكون «هما» خبر مبتدأ محذوف بقرينة الخطاب السابق فتدبّر.

قوله: [﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾] حال استغنى فيها عن الواو بالضمير.

قال المحشّي الفاضل: الاكتفاء بالضمير[٣] في الجملة الاسمية ضعيف لا يليق بالنظم المعجز فتوجيهه أنّ الجملة مأوّلة بالمفرد لأنّ بعضكم لبعض عدوّ بتأويل[٤] متعادين كما أشار إليه، ومثل هذه الجملة يستغنى فيها بالضمير عن الواو، ويمكن أن يقال: هذه[٥] الحال دائمة، والحال الدائمة لا يكون بالواو فلا حاجة [لترك الواو] إلى التأويل[٦]، انتهى.

وفيه أنّ صاحب المغني وصاحب المثل ذكرا أنّ الاكتفاء بالضمير في الجملة الإسمية الحالية قويّ[٧] وليس بضعيف، بل قال صاحب الزبدة: وغيره القول بالضعف ضعيف.

قوله: ﴿وَمَتَاعٌ﴾ تمتّع.

التمتّع: برخورداری، ومن هاهنا قولهم: متاع الدنيا، ونكاح المتعة، ومتعة المطلّقة التي لم يفرض لها صداق في قوله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ﴾[٨] الآية.

---

١. في المصدر: في حيّز الخطاب.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٩.
٣. «م»: بالضمير المجرور.
٤. في المصدر: في تأويل.
٥. «هـ»: ذو الحال.
٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ٧٩.
٧. «م»: أقوى.
٨. البقرة: ٢٣٦.

[معنى ﴿حين﴾ في الآية]

قوله: [﴿إِلَىٰ حِينٍ﴾] يريد به وقت الموت أو القيامة.

لأنّ أصل وضع[١] الحين للزمان الطويل وقد جاء في القرآن بوجوه قد اشتمل على بعضها ما حكي من أنّه جاء رجل في عهد أبي بكر وقال له: إنّي نذرت أن لا أُكلّم أهلي حيناً فافتني في مدّة ذلك؟

فقال أبو بكر: إلى القيامة، فقال الرجل[٢]: ما[٣] الدليل على ذلك؟ فقال[٤]: لقوله تعالى: ﴿مَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[٥]، فقام الرجل وجاء إلى عمر وسأله عن مدّة ذلك، فأجاب بأنّها أربعين سنة، واستدلّ عليه بقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ﴾[٦]، ثمّ جاء الرجل إلى عثمان وسأله عن ذلك فأجاب بأنّه مدّة سنة واستدلّ بقوله تعالى: ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾[٧] فلمّا لم يرض الرجل بشيء من ذلك جاء إلى علي عليه السلام واستفتاه عن ذلك فقال له[٨] عليه السلام: إن نذرت ذلك في المساء جاز لك[٩] التكلّم في الصباح وإن نذرت في الصباح جاز لك التكلّم في المساء، ولمّا طلب الدليل على ذلك استدلّ عليه السلام[١٠] بقوله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾[١١] فقام الرجل مسروراً قائلاً الله يعلم حيث يجعل رسالاته[١٢].

ولا يخفى وجه عدم رضاء السائل بجواب الخلفاء الثلاثة المتكلّفين[١٣] لما ليس

---

١. «م»: ـ وضع.
٢. «ك»: فاستفتى.
٣. «ل، م»: ـ ما.
٤. «هـ»: قال.
٥. البقرة: ٣٦؛ الأعراف: ٢٤.
٦. الإنسان: ١.
٧. إبراهيم: ٢٥.
٨. «ل، م»: ـ له.
٩. «م»: ذلك.
١٠. «م»: ـ عليه السلام.
١١. الرّوم: ١٧.
١٢. «م، هـ»: رسالته. هو اقتباس من آية: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ الأنعام: ١٢٤.
١٣. «م»: المكلّفين.

لهم، أمّا جواب أبي بكر فلأنّ الحين قد استعمل في القرآن لمعان[١] أُخر وقدّر بمقادير أقلّ من ذلك والأصل عدم الزائد، وأمّا جواب عمر فلمخالفته الأصل أيضاً مع روايتهم عن ابن عبّاس أنّ المراد بالحين في الآية التي استدلّ بها عمر مئة وعشرين سنة على أنّ في تفاسير أهل البيت عليهم السلام أنّ المراد بـ«الإنسان» في تلك الآية هو أمير المؤمنين عليه السلام[٢]، وأنّ كلمة «هل» بمعنى ما النافية يعنى ما أتى على الإنسان حين[٣] من الدهر إلّا وفيه[٤] كان شيئاً مذكوراً، وأيّد ذلك بما روي في الطريقين من أنّه كتب قبل خلق آدم عليه السلام على ساق العرش لا إله إلّا أنا ومحمّد[٥] عبدي ورسولي أيّدته بعلي ونصرته[٦]، ويؤيّده ما بعد هذه الآية وهو قوله تعالى: ﴿**إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ**﴾[٧] الآية؛ لظهور أنّ آدم عليه السلام لم يكن من نطفة.

وأمّا جواب عثمان فلأنّ تلك الآية إنّما وقعت في شأن شجرة مخصوصة أصلها ثابت وفرعها في السماء يعطي ثمرها كلّ حين بإذن الله فكيف يفهم منه التحديد[٨] بحين واحد هو رأس السنة، وأيضاً الشجر يثمر بعد كلّ ستّة أشهر لا بعد سنة.

وأمّا استدلال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام فمؤيّد بالأصل كما عرفت على أنّ كلّاً من التسبيح في الحين والنذر أنّ الحين من أفعال المكلّفين فناسب[٩] المقايسة بينهما في الحكم، بخلاف ما في الآيات التي استدلّ بها الثلاثة، والله تعالى ورسوله ووليّه أعلم بحقائق كلامه.

---

١. في النسخ: لمعاني.
٢. **مناقب آل أبي طالب** لابن شهرآشوب ٢/ ٢٩٨.
٣. «هـ»: ـ ما أتى على الإنسان حين.
٤. «م»: ـ منه.
٥. «ش»: صلّى الله عليه وآله.
٦. انظر: **أمالي الصدوق**، ٢٨٤؛ **كفاية الأثر**، ٧٤ و١٠٥ و١٣٨؛ **مناقب علي** عليه السلام لابن المغازلي، ١٦٨.
٧. الإنسان: ٢.
٨. «هـ»: التجريد.
٩. «م»: فيناسب، وفي «ل»: فناسبه.

[قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰ ءَادَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ...﴾ (٣٧)]

قوله: قال: يا ربّ إن تبت وأصلحت أراجعي أنت[١] إلى الجنّة إلى آخره.

قال الفاضل التفتازاني في هذا المقام من حاشيته على الكشّاف: إنّ قوله أراجعي إمّا أن يكون مبتدأ بالمعنى الثاني، وأنت فاعله قائماً مقام الخبر لاعتماده[٢] على الاستفهام، وإمّا أن يكون أنت مبتدأ بالمعنى المشهور وراجعي خبره قدّم عليه للاهتمام؛ كما في قولك أقائم زيد كما قال ابن الحاجب، وأمّا نسخة زين المشايخ أراجعيّ بتشديد الياء فحملها على سهو القلم أقرب من أن يجعل راجعي جمعاً مضافاً إلى ياء المتكلّم واقعاً خبر أنت، أي أأنت[٣] راجعون لي[٤] كما في قوله:

ألا فارحموني يا إله محمّد [فإن لم أكن أهلاً فأنت له أهل][٥]

وعلى النسختين فوقوع الجملة الاستفهامية جزاء الشرط محلّ بحث[٦]، انتهى كلامه.

وأقول: لا يخفى على المتأمّل في كلامه وكلام صاحب الكشّاف في هذا المقام أنّ كلامه هذا تعريض لصاحب الكشف فإنّه قال: لا استبعاد في هذا التركيب بعد ظهور كونه من قبيل فارحموني، إلى آخره.

وعلى هذا يكون معنى قول الفاضل التفتازاني: وعلى النسختين إلى آخره، أنّ الاستبعاد في هذا التركيب باق من وجه آخر وهو أنّ وقوع الجملة الاستفهامية جزاء للشرط محلّ بحث ومنع، وسند المنع ما ذهب إليه[٧] بعضهم بخلافة حتّى التزموا تأويل الجزاء الطلبي بالخبري، وإن نسبه الفاضل المذكور في المطوّل إلى

---

١. «ع»: ـ أنت.
٢. «ش»: ـ لاعتماده.
٣. «ش»: ـ أي أأنت.
٤. «م»: ـ لي.
٥. الشاعر هو حسّان بن ثابت، انظر: **أضواء البيان** ٥ / ٢٥٥.
٦. انظر: **حاشية عصام**، المخطوط، ٨٠، نقلاً عن التفتازاني.
٧. «م، هـ»: إليهم.

الوهم.

والعجب[١] من المحشّي الفاضل أنّه مع وضوح كون الفاضل التفتازاني هاهنا[٢] في صدد المنع نسبه إلى التردّد في المسألة متعجباً عن ذلك بقوله وعجباً منه كيف تردّد في صحّة وقوع الجملة الاستفهامية جزاء وهو في القرآن أكثر من أن يحصى ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ﴾[٣] وقوله[٤]: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾[٥] وحقّقه الرضي بأنّه يقع «هل» أبداً بدون الفاء بخلاف الهمزة وأسماء[٦] الاستفهام فإنّه[٧] يجوز معها الوجهان قال: الهمزة في الجزاء عند التحقيق مقدّم[٨] على الشرط فقولك: إن جئتني اتكرمني مآله أإن[٩] جئتني تكرمني[١٠]، انتهى.

وكيف يكون الفاضل التفتازاني متردّداً في المسألة مع أنّه حقّق ذلك في شرح التلخيص حيث قال: ويجب أن يتنبّه أنّ الجزاء يجوز أن يكون طلبيّاً، نحو: إن جاءك زيد فأكرمه؛ لأنّه فعليّ استقبالي؛ لدلالته على الحدوث في المستقبل[١١] فيجوز أن يترتّب على أمر، بخلاف الشرط فإنّه مفروض الصدق في الاستقبال فلا يكون طلبيّاً فافهم، انتهى كلامه.

ثمّ العجب[١٢] من المحشّي الفاضل أنّه استدلّ هاهنا على استقامة التركيب المذكور بموافقته لأُسلوب بعض الآيات القرآنية مع أنّه اعترض في حواشيه على شرح الكافية[١٣] بأنّ تعدية التوفيق إلى الله تعالى بالياء كما وقع في بعض الآيات

---

١. في هامش «م»: ف: تعجّب.
٢. «هـ»: في هاهنا.
٣. العلق: ١٣، في «م، هـ»: ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾.
٤. في المصدر و«م، هـ»: ـ وقوله.
٥. العلق: ١٣.
٦. «م»: وإنّما الاستفهام.
٧. في المصدر: لأنّه.
٨. في المصدر: متقدّم.
٩. في المصدر و«م»: إن.
١٠. **حاشية عصام**، المخطوط، ٨٠.
١١. من «نحو إن جاءك زيد» إلى هنا سقط من «م».
١٢. في هامش «م»: ف: تعجّب لطيف.
١٣. «م»: شرح العقائد الكافية.

القرآنية ليس بفصيح وأنّه استقبح أهل اللسان نسبة[١] الفعل إلى الفاعل بالياء، وأنّ العربي أن يقال: توفيقي من الله[٢] انتهى حاصل كلامه.

ثمّ العجب أنّه نقل كلام الشيخ الرضي حجّة على الفاضل التفتازاني ولم يذكر[٣] ما نقلناه من شرح التلخيص مع أنّه أبلغ في الحجّة؛ فإنّ ظاهر كلام الرضي أنّ الجزاء في المثال الذي ذكره طلبي في الصورة دون المآل كما ذهب بعضهم إلى تأويل الجزاء الطلبي بالخبري، وقد مرّ وعبارة شرح التلخيص وإن احتمل إرادة تجويز وقوع قسم خاصّ من أقسام الطلب وهو الأمر جزاء كما يشعر به مثاله دون وقوع سائر أقسامه حتّى المتنازع[٤] فيه وهو الاستفهام؛ لكن الظاهر هو إرادة العموم فافهم.

قوله: كالكلام والجراحة.

قيل عليه: إنّهما ليسا نفس[٥] التأثير وإن كانا نفس التأثير لم يكونا مدركين بالحواس الظاهرة، بل المدرك بحسّ البصر هو الكيفية المبصرة في المجروح وبسبب الجارح[٦]، والمدرك بحسّ السمع هو اللفظ وهما ليسا تأثيرين بل هما حاصلان به، وأُجيب بأنّ المراد من التأثير المدرك أثره أو المراد من الكلام والجراحة هو المعنى المصدري وهو التأثير.

قوله: واكتفى بذكر آدم لأنّ حوّاء كانت تبعاً له إلى آخره[٧].

مأخوذ من تفسير الرازي حيث قال: إنّما اكتفى الله بذكر توبة آدم عليه السلام دون توبة حوّاء لأنّها كانت تبعاً[٨] له كما طوي ذكر النساء في القرآن والسنّة لذلك وقد

---

١. «م»: في نسبة.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٨٠.
٣. «م»: لم يذكره.
٤. «م»: التنازع.
٥. «ك»: من.
٦. «ش، م، هـ»: الخارج.
٧. «م»: ـ إلى آخره.
٨. «م»: طبعاً.

ذكرهما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾[١] انتهى.

قوله: واصل التّوبة الرجوع إلى آخره.

[ما أفاده المحقّق الطوسي في معنى «التّوبة»]

قال المحقّق الطوسي نور الله مشهده: إنّ التّوبة هي الرجوع عن المعصية وجميع الأفعال الصادرة عن العبد لا يخلو من خمسة أقسام:

الأوّل: أن يكون فعله راجحاً من الترك.

الثاني: أن يكون تركه راجحاً من الفعل.

الثالث: أن يكون فعله راجحاً[٢] غير مانع من الترك.

الرابع: أن يكون تركه راجحاً غير مانع من الفعل.

الخامس: ما يتساوى تركه وفعله.

والمعصية هو ترك القسم الأوّل[٣] وفعل القسم[٤] الثاني، ويجب التّوبة عنهما على[٥] كلّ عاقل ولا نريد[٦] بالأفعال هاهنا[٧] أفعال الجوارح فقط بل أعمّ منها بحيث يدخل فيه الأقوال والأفعال والأفكار[٨]، والضابط ما يكون صادراً عن قدرة العبد وإرادته، وأمّا ترك القسم الثالث وفعل القسم الرابع فتركهما أولى وتوبة المعصومين إنّما يكون منهما، وتوبة السالكين إنّما يكون عن التفاتهم إلى غير الحقّ الذي هو مقصودهم، فإنّه يكون معصية عندهم لكونه مانعاً عن مقصدهم، فيكون التّوبة على ثلاثة أنواع: عامّ بالعبيد كلّهم، وخاصّ بالمعصومين، وما هو أخصّ من

١. الأعراف: ٢٣. **تفسير الرازي** ٣/ ٢٦.

٢. من قوله «من الترك» إلى هنا سقط من «م، هـ».

٣. في هامش «هـ»: الأوّل ما هو لغير المعصومين، بل يمكن أن يقال: هذا هو الصواب، فتأمّل «١٢».

٤. «ل»: للقسم.

٥. «هـ»: عن.

٦. «م، هـ»: ولا يريد.

٧. «م»: هاهنا بالأفعال.

٨. «م، هـ»: الأذكار.

الخاصّ وهو للسالكين، وتوبة عصاة الأُمّة من القسم الأوّل، وتوبة آدم وباقي الأنبياء من القسم الثاني، وتوبة نبيّنا محمّد ﷺ من القسم الثالث، ولذلك قال: إنّه ليغان على قلبي وإنّي لأستغفر الله في اليوم سبعين مرّة.

والتّوبة العامّة يتوقّف على شرطين:

أحدهما: العلم بأقسام الأفعال وبأنّ أيّ فعل منها[١] يوصل إلى الكمال، والكمال يتعدّد بحسب الأشخاص فإنّه لبعضهم النجاة من العذاب، و[٢]لبعضهم رضي الحقّ[٣] والقربة إليه، وبأنّ أيّ فعل منها يوصل إلى النقصان وهو بإزاء الكمال متعدّد كتعدّده، إمّا استحقاق العقاب أو حرمان الثواب أو سخط الربّ والبُعد الذي يعبّر عنه باللعنة.

وثانيهما: الاطّلاع على فائدة الكمال ورضي الحقّ تعالى وكلّ عاقل حصل عنده هذان الشرطان لم يصدر عنه المعصية ألبتّة وإن صدرت تداركهما بالتّوبة.

والتّوبة تشتمل[٤] على ثلاثة أشياء:

أحدها بالقياس إلى الماضي وثانيها بالقياس إلى الحاضر وثالثها بالقياس إلى المستقبل.

أمّا الأوّل فعلى قسمين[٥] أحدهما الندم على ما صدر منه في الماضي وتأسّف عليه تأسّفاً شديداً، وهذا القسم يستلزم القسمين الباقيين؛ ولذلك قيل: الندم توبة، القسم الثاني تلافي ما صدر منه وهو بالقياس إلى ثلاثة أشياء:

أحدها بالقياس إلى الذي عصاه وهو الله تعالى، وثانيها بالقياس إلى[٦] نفسه فإنّه[٧] عرّضها[٨] لعصيان الله وسخطه، وثالثها بالقياس إلى غيره ممّن وصل منه إليه ضرر قول أو فعل، وما لم يصل ذلك الغير إلى حقّه لم يتدارك، وإيصال الحقّ إليه في

---

١. «هـ»: من هذه الأفعال.
٢. «م»: ـ و.
٣. في المصدر: وبعضى را حصول ثواب.
٤. في النسخ: يشتمل.
٥. «م»: وجهين.
٦. من «ثلاثة أشياء» إلى هنا سقط من «م».
٧. «هـ»: ومنها.
٨. «هـ»: ـ عرّضها.

القول إنّما يكون بالاعتذار إليه والانقياد للمكافاة.

وفي الجملة تحصيل ما يقتضي رضاه وفي الفعل بردّ[١] حقّه أو عوضه إليه أو إلى من يقوم مقامه والانقياد للمكافاة أو لمن يقوم مقامه بتحمّل[٢] عذاب يكون جزاء لذنبه وإن كان ذلك الغير مقتولاً فتحصيل رضاء أوليائه أيضاً شرط في توبته ليرجى أن يتدارك في الآخرة برحمته الواسعة، وأمّا تلافي حقّ نفسه فإنّما يكون بالانقياد لتحمّل عقوبة أو تأديب، وأمّا تلافي حقّ الباري تعالى فيكون بالتضرّع والابتهال والرجوع إلى حضرته بالعبادة والرياضة بعد تحصيل رضى المجنى عليه وأداء حقّ نفسه.

وأمّا الثاني فشيئان:

أحدهما ترك الذنب الذي كان باشره فيه قربة إلى الله تعالى.

وثانيهما أن يوفي من كان يعدّي إليه ذنبه ويتلاقاه.

وأمّا الثالث فهو أيضاً شيئان:

أحدهما جزم العزم على عدم معاودة الذنب بحيث لو خوف بالقتل والإحراق لم يرض بمثل ما صدر عنه.

وثانيهما العزم على الثبات بأن يوفق العزم الأوّل بنذر أو كفّارة أو نوع آخر من موانع عوده إلى الذنب فإنّه ما دام متردّداً وفي نيّة العود إلى الذنب لم يكن الثبات حاصلاً، ويجب ذلك أن يكون قربة إلى الله تعالى وامتثالاً لأمره ليدخل في زمرة النادم[٣] من الذنب كمن لا ذنب له، وجميع ذلك شرائط التّوبة العامّة عن المعاصي وفي حقّهم جاء: ﴿**يَآ أَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوٓا إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ**﴾[٤]، وجاء أيضاً: ﴿**إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَالَةٍ**

---

١. «هـ»: يردّ.

٢. «هـ»: يتحمّل.

٣. في هامش «ع»: التائب.

٤. التّحريم: ٨.

﴿ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَـٰئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾[١].

وأمّا التّوبة الخاصّة التي هي عن ترك الأولى فشرائطها يعلم ممّا ذكر من المعاني، وجاء في أصحابنا[٢]: ﴿لَقَدْ تَابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَاجِرِينَ وَٱلْأَنْصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ﴾[٣]، وأمّا[٤] التّوبة التي هي[٥] أخصّ منها فهي عن شيئين:

أحدهما عن إلتفات السالك إلى غير مقصده، ولهذا السبب قيل: اليمين والشمال مضلّة.

وثانيهما عن العود إلى مرتبة ترقّى عنها والالتفات إليها على وجه الرضا بإقامته عليها أو إقامته على مرتبة ينبغي الترقّي عنها فإنّ جميع ذلك خاصّ[٦] عنده، ولذلك قيل: حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين، ويجب عليهم التّوبة والاستغفار وترك الإصرار والندامة على الفوات والتضرّع إلى حضرة ذي الجلال، فإنّ من تاب وأخلص سرّه فإنّ الله يحبّ التوابين ويحبّ المتطهّرين[٧]، انتهى كلام المحقّق.

وأقول: لا يخفى أنّ ما ذكره من أنّ قبول توبة[٨] من تصرّف في حقّ الآدمي موقوفة على أدائه واستحلاله والاعتذار عنه ممّا لا خلاف فيه لأهل السنّة أيضاً وحينئذ يتوجّه إشكال عظيم في دعواهم وقوع[٩] التّوبة من الناكثين والقاسطين الذين[١٠] خرجوا على علي عليه السلام لظهور أنّه لم يقع[١١] منهم ردّ المظالم التي ارتكبوها والاستحلال والاستعذار عن المظلومين ومن جملتها هضم أقدار[١٢] أهل البيت عليهم السلام

١. النّساء: ١٧.

٢. «ل، ك، م»: أصحابها.

٣. التّوبة: ١١٧.

٤. «م»: لها.

٥. من «ترك الأولى» إلى هنا سقط من «ه».

٦. «ش، ه»: معاص.

٧. **أوصاف الأشراف** لخواجه نصير الدين الطوسي، ٢٥ ـ ٣٠، بالفارسية، والتعريب من المصنّف.

٨. «ش»: التّوبة.

٩. «م»: نوع.

١٠. في النسخ: الذي.

١١. «ش»: لم يصح.

١٢. «ك»: اقتدار.

وغصب حقوقهم من الخلافة وغيرها ولعلّ ذلك كلام ظاهري منهم ذكروه لإلجام العوامّ والله أعلم بحقائق المرام.

[قوله تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا...﴾ (٣٨)]

[علّة تكرير ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا﴾]

قوله: كرّره[١] للتأكيد.

كما يقال: اذهب اذهب، و[٢]كما قال الشاعر:

كم نعمة عندي لكم كم كم[٣] وكم

وقد يقال: إنّه لو كان للتأكيد ينبغي أن لا يقدّم عليه قوله: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ﴾[٤] الآية ولا يفصّل بين المؤكّد والمؤكّد.

وأُجيب عنه بأنّه قدّم للاهتمام بصلاح حال آدم والإخبار بقبول توبته والتجاوز عن هفوته وإزالة ما عسى أن يتشبث به الملائكة فيما زعموا في حقّه وقد فضّله عليهم وأمرهم بالسجود له.

وأقول: نعم التوجيه لو ساعده النحو لكن ما تقرّر فيه من وجوب تقديم التأكيد على المعطوف يأبى عن ذلك فلا يجوز جاء زيد وعمرو زيد كما لا يخفى، فالأولى في الجواب أن يقال: إنّ قوله: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ﴾ جملة معترضة ليس بمعطوف فتدبّر.

قوله: والتنبيه على أنّ مخافة الإهباط إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: ونحن[٥] نقول: والله أعلم الأمر الأوّل أمر[٦] إيجاب،

---

١. في المصدر: كرّر.
٢. «م»: ـ و.
٣. «ش»: ـ كم.
٤. البقرة: ٣٧.
٥. في هامش «ع»: أي في وجه تكرار قوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُوا﴾ «١٢».
٦. في المصدر: ـ أمر.

والمعنى اهبطوا حال كون بعضكم لبعض عدوّاً أي كائنين عدوّاً لإبليس[١] وحزبه، فأوجب به عداوة الكفرة على المسلمين وحال كونكم عالمين بأنّ ليس لكم من الأرض إلّا مستقرّ وتمتع قليل غير دائم بل متعقّب للفناء فعيشوا فيها عيش المسافرين، فتلقى آدم من هذا الخطاب من ربّه كلمات هي ما يستنبطه[٢] العقل المهتدي من هذه الكلمة الجامعة الكاشفة عن[٣] مناط السعادات ومنال[٤] الحياة الأبدية والدرجات، فرجع عليه ربّه باللطف ورحم عليه رحمة واسعة أنّه هو التواب الرحيم.

والأمر الثاني أمر تسخير نحو ﴿ **كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ** ﴾[٥] اهبطهم[٦] بهذا الحكم وجعلهم[٧] بأمره التسخيري طائفتين الآمنين الذين لا يلحقهم حزن حتّى لا يلحقهم حزن المفارقة عن مشاهدة جمال الربّ الكريم والمكذّبين لآياته الخالدين في النار أبداً[٨]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّا لا نسلّم أنّ الأمر بشيء يستلزم وجوب ما يقارنه من الأحوال؛ لجواز أن يكون مقارنته إيّاه اتّفاقياً بأنّ علم تهيّؤ المأمور لتلك الحال؛ فأمر[٩] مقترناً بها كما إذا قيل لمن يريد أن يسافر من بصرة[١٠] إلى بغداد: احمل هذه الأمانة حال ذهابك إلى بغداد، ولو سلّم[١١] فلا نسلّم ذلك فيما إذا كان الحال جملة كما فيما نحن فيه، والسند ما ذكره بعض أئمّة الأُصول من أنّه إذا قال المكلّف[١٢]: لله عليّ أن أعتكف ثلاثة أيّام مثلاً صائماً، فإنّه يلزمه بهذا القدر ثلاثة أشياء: وهي

١. «م»: إلّا إبليس.
٢. في المصدر: ما يستنبط.
٣. في المصدر: من.
٤. «م»: مثال.
٥. البقرة: ٦٥.
٦. «م»: ـ اهبطهم.
٧. «م»: جعلتم.
٨. **حاشية عصام**، المخطوط، ٨٠.
٩. «ك»: فأمره.
١٠. «ك»: مصر.
١١. «م»: علم.
١٢. «م»: ـ المكلّف.

الصوم والاعتكاف والجمع بينهما، بخلاف ما لو أتى بالجملة كقوله: وأنا صائم، وما في معناه فإنّ النذر المذكور لا يوجب صوماً وإن وجب إيقاعه حالة الصوم.

وأمّا ثانياً:[١] فلأنّ جعل الأمر في اهبطوا الثاني أمر تسخيرياً لإهباطهم وجعلهم طائفتين مع عدم كون الجملة المشتملة على ذكر الطائفتين حالاً عن مضمون ذلك الأمر مقترناً بمضمونه أبعد ممّا ارتكبه في توجيه الأمر الأوّل.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ تسخير الطائفتين بجعل[٢] إحداهما متّصفة[٣] بصفة الهداية والأُخرى بصفة الضلالة ينافي قاعدة التكليف ويرجع إلى الجبر المحض وهو باطل بالاتّفاق فتدبّر.

قوله: وهو كما ترى.

إشارة إلى ضعف القول المذكور، قال[٤] فخر الدين الرازي في تفسيره: هذا القول للجبّائي وهو[٥] ضعيف من وجهين:

أحدهما: أنّه قال في الهبوط الأوّل ﴿**وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ**﴾[٦] فلو كانت الاستقرار في الأرض إنّما حصل بالهبوط الثاني لكان ذكر قوله: ﴿**وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ**﴾ عقيب الهبوط[٧] الثاني أولى.

وثانيهما: أنّه قال في الهبوط الثاني: ﴿**ٱهْبِطُوا مِنْهَا**﴾ والضمير في «منها» عائد إلى «الجنّة»، وذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنّة[٨]، انتهى كلامه.

وهو أيضاً كما ترى فتأمّل.

قوله: ولذلك حسن أي لأجل التأكيد المذكور حسن [يأكيد الفعل بالنون، وإن لم يكن فيه معنى الطلب] إلى آخره.

---

١. «ش»: ثانيها.
٢. «هـ»: يجعل.
٣. «م»: ـ بجعل إحداهما متّصفة.
٤. «م»: وقال.
٥. في المصدر: وهذا.
٦. البقرة: ٣٦.
٧. «هـ»: ـ الهبوط.
٨. **تفسير الرازي** ٣/ ٢٦.

لما تقرّر في النحو أنّه يؤكّد الفعل في الصورة المذكورة لئلّا يلزم مزية الغير المقصود الذي هو الحرف على المقصود بالذات الذي هو الفعل.

قوله: [وكرّر لفظ «هدى» ولم يضمر] لأنّه أراد بالثاني أعمّ من الأوّل.

[علّة تكرير ﴿هُدًى﴾]

أي أشمل[١] لتناوله الشرع والعقل لحصوله قبل الإرسال والإنزال، ووجه كونه أشمل أنّ «من» في ﴿مِنّى هُدًى﴾[٢] للابتداء وظاهر[٣] أنّ ابتداء كلّ هدىً كاملاً كان أوّلاً منه تعالى بخلاف الهدى المضاف إليه تعالى فإنّه للتشريف وإظهار الكمال فلابدّ من تناولهما، وأمّا ما اشتهر من أنّ النكرة[٤] إذا أُعيدت معرفة كانت الثانية عين الأُولى فأكثري لا كلّي، وبوجه آخر نقول: إنّ إضافة الهدى إلى ضمير المتكلّم للاستغراق فيشمل جميع أفراد الهدى، ولهذا فسّره بلفظ العموم أعني ما أتى به الرسل إلى آخره، وأخصّية الأوّل باعتبار عدم الشمول لكونه نكرة في الإثبات؛ فيكون المراد منه فرداً واحداً من الهدى، فلو لم يكرّر لفظ الهدى، بل أضمر يلزم منه[٥] أن يكون من تبع وصدّق فرداً واحداً من الهدى، ولم يتّبع جميع أنواع الهدى؛ بل[٦] كفر به ناجياً ممّن لا خوف عليهم.

بقي أنّه لم لم يقل[٧] فإمّا يأتينّكم منّي هداي فمن تبعه الآية، وأيّ نكتة في إيراد الأوّل نكرة والثاني مضافاً، ولعلّ النكتة أنّه لو قيل: فإمّا يأتينّكم منّي هداي فمن تبعه الآية[٨]، وأُريد بالإضافة الاستغراق؛ لم يدخل في هذه الآية الكريمة المبشّرة

---

١. «ك»: اشتمل لتناول.
٢. البقرة: ٣٨.
٣. «م، هـ»: فظاهر.
٤. في هامش «م»: ف: أنّ النكرة إذا أُعيد أكثريّ لا كلّي.
٥. «م»: ـ منه.
٦. من «أضمر يلزم منه» إلى هنا سقط من «هـ».
٧. «ك»: لو لم يقل.
٨. من «وأيّ نكتة في إيراد» إلى هنا سقط من «هـ».

بعدم[١] الخوف والحزن بعض الصحابة الذين ماتوا قبل إتيان جميع أنواع الدين واستكماله، فتأمّل.

قوله: [والمعنى إن يأتيكم منّي هدى بإنزال أو إرسال، فمن تبعه منكم نجا وفاز وإنّما جيء بحرف الشكّ وإتيان الهدى كائن لا محالة؛ لأنّه محتمل في نفسه] غير واجب عقلاً.

إشارة إلى ردّ ما ذكر في الكشّاف حيث قال: فلم يجيء بكلمة الشكّ وإتيان الهدى كاين لا محالة لوجوبه[٢] انتهى[٣].

ومراده أنّه[٤] واجب عقلاً لوجوب رعاية الأصلح عقلاً في مذهبه، وتلخيص ما أجاب به في الكشّاف أنّ الهداية عبارة عن منح العقل ونصب الأدلّة وفي الآية عبارة عن بعثة الرسل[٥] وإنزال الكتب وهما ليسا بواجبين على الله تعالى.

[قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَـٰئِكَ ...﴾ (٣٩)]

اعلم أنّ أولى التوجيهات في الأصحاب أنّه جمع صحب بالفتح والسكون اسم جمع كركّب[٦] فإنّ جمع فعل بالسكون على أفعال شائع، وجعله جمع صحب بكسر العين مخفّف صاحب دونه لعدم استعمال صحب مخفّفاً فيكون مفرده تقديرياً، ويمكن أن يقال: استعمل صاحب بمعنى الثبوت لا الحدوث كضامر للمبالغة في ملازمتهم للنار ثمّ حمل فاعل على فعل صفة مشبّهة وجمع جمعه تتميماً للجعل والمبالغة وأمّا جعله[٧] جمع صاحب بمعناه فلا يجوز.

---

١. «م، ه»: لعدم.

٢. «م، ه»: بوجوبه.

٣. **الكشّاف** ١/ ٢٧٥.

٤. «ك»: بأنّه.

٥. «م»: الرسول.

٦. «م»: جمع راكب.

٧. «م»: جعلته.

[تحقيق في عصمة الأنبياء]

قوله: وقد تمسّكت الحشوية بهذه القصّة على عدم عصمة الأنبياء عليهم السلام.

قال السيّد الشريف المرتضى علم الهدى قدس سره في كتابه الموسوم بتنزيه الأنبياء: اختلف الناس في الأنبياء عليهم السلام فقال[١] الشيعة الإمامية رحمهم الله تعالى[٢]: لا يجوز عليهم شيء من[٣] المعاصي والذنوب كبيراً كان أو صغيراً، لا قبل النبوّة ولا بعدها، ويقولون في الأئمّة: مثل ذلك، وجوّز[٤] أصحاب الحديث والحشوية على الأنبياء عليهم السلام الكبائر قبل النبوّة، ومنهم من جوّزها في حال النبوّة سوى الكذب فيما يتعلّق بأداء الشريعة، ومنهم من جوّز[٥] ذلك في حال النبوّة بشرط الاستسرار دون الإعلان، ومنهم من جوّزه[٦] على الأحوال كلّها.

ومنعت المعتزلة من وقوع الكبائر والصغائر السخيفة[٧] من الأنبياء عليهم السلام قبل النبوّة و[٨] في حالها، وجوّزت[٩] وقوع ما لا يسخف[١٠] في الحالين من الصغائر، ثمّ اختلفوا فمنهم[١١] من جوّز على النبي [صلى الله عليه وآله وسلم] الإقدام على المعصية الصغيرة على سبيل العمد[١٢]، ومنهم من منع ذلك وقال: إنّهم لا يقدمون على الذنوب التي يعلمونها ذنوباً، بل[١٣] على سبيل التأويل، وحكى عن النظام وجعفر بن ميسّر[١٤] وجماعة ممّن تبعهما، أنّ ذنوبهم لا يكون[١٥] إلّا على سبيل السهو والغفلة، وأنّهم

---

١. في المصدر: فقالت.
٢. في المصدر: ـ رحمهم الله تعالى.
٣. «م»: في المعاصي.
٤. «هـ»: جواز.
٥. في المصدر: جوّزها.
٦. في المصدر: جوّزها.
٧. في المصدر: المستخفّة.
٨. «م»: ـ و.
٩. في المصدر: في الحالين.
١٠. في المصدر و«ك»: ما لا يستخفّ.
١١. في هامش «ع»: أي المعتزلة «١٢».
١٢. «م»: العدد.
١٣. «م، هـ»: ـ بل.
١٤. في المصدر: مبشّر.
١٥. في المصدر: لا تكون.

مؤاخذون بذلك، وإن كان ذلك[١] موضوعاً عن[٢] أُممهم لقوّة معرفتهم وعلوّ منزلتهم[٣]، وجوّزوا كلّهم ومن قدّمنا ذكره من الحشوية وأصحاب الحديث على الأئمّة الكبائر والصغائر، إلّا[٤] أنّهم يقولون أنّ بوقوع الكبيرة من الإمام تفسد إمامته ويجب عزله والاستبدال[٥] به.

واعلم أنّ الخلاف بيننا وبين المعتزلة في تجويزهم الصغائر على الأنبياء صلوات الله عليهم يكاد يسقط عند التحقيق؛ لأنّهم إنّما يجوزون من الذنوب ما لا يستقرّ له استحقاق عقاب، وإنّما يكون حظّه تنقيص[٦] الثواب على اختلافهم في ذلك؛ لأنّ أبا علي الجبّائي[٧] يقول: إنّ الصغير يسقط عقابه[٨] بغير موازنة، فكأنّهم معترفون بأنّه لا يقع منهم ما يستحقّون به الذمّ والعقاب، وهذه موافقة للشيعة في المعنى؛ لأنّ الشيعة إنّما تنفي عن الأنبياء عليهم السلام جميع المعاصي من حيث كان كلّ شيء منها يستحقّ به فاعله الذمّ والعقاب؛ لأنّ الإحباط باطل عندهم، وإذا بطل الإحباط فلا معصية إلّا ويستحقّ فاعلها الذمّ والعقاب، وإذا كان استحقاق الذمّ والعقاب منتفياً[٩] عن الأنبياء عليهم السلام وجب أن تنفى عنهم سائر الذنوب.

ويصير الخلاف بين الشيعة والمعتزلة متعلّقاً بالإحباط، فإذا بطل الإحباط فلابدّ من الاتّفاق على أنّ سائر المعاصي[١٠] لا تقع[١١] من الأنبياء من حيث يلزمه[١٢] استحقاق الذمّ والعقاب؛ لكن[١٣] يجوز أن يتكلّم[١٤] في هذه المسألة على سبيل

---

١. في المصدر: ـ ذلك.
٢. في المصدر: من.
٣. في المصدر: مرتبتهم.
٤. «ك»: اللّهمّ إلّا.
٥. «ل، ك، هـ»: الاستدلال.
٦. في المصدر: نقص.
٧. هو محمّد بن عبد الوهّاب الجبّائي من أئمّة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره وإليه تنسب الطائفة الجبّائية.
٨. في المصدر: عقابها.
٩. في المصدر و«ش»: منفياً.
١٠. في المصدر: شيئاً من المعاصي.
١١. في المصدر و«ش، م، هـ»: لا يقع.
١٢. في المصدر: يلزمهم.
١٣. في المصدر: لكنّه.
١٤. في المصدر: نتكلّم.

التقدير، ونفرض[١] أنّ الأمر في الصغائر[٢] والكبائر على ما تقوله[٣] المعتزلة، ومتى فرضنا ذلك لم يجز[٤] أيضاً عليهم الصغائر لما سنذكره ونبيّنه إن شاء الله تعالى[٥] انتهى كلام[٦] المرتضى رضي الله عنه.

وقد جرى بيني وبين بعض أفاضل[٧] السادة الكرام قصّة مناسبة لهذا المقام أردت إلحاقها بهذا الكلام، وهي أنّه لمّا قدم السيّد الفاضل الأمير عزّ الدين فضل الله اليزدي رحمه الله تعالى لزيارة المشهد المقدّس الرضوي على مشرّفه ألف تحية وسلام جاء ذات يوم إلى خدمة عمّي ومخدومي الصدر المغفور روّح الله[٨] روحه وكنت حاضراً في المجلس العالي مع جمع[٩] من الأكابر والموالي، فأخذ السيّد المذكور بذكر ما جرى له في سفر الحجّ قبل ذلك وبيان حال من رآهم من الأفاضل والأكابر في الحرمين الشريفين فوصف[١٠] الشيخ أبا الحسن البكري[١١] الشافعي المصري بالفضل والإنصاف والتجنّب عن التعصّب والاعتساف، وقال: كنت أُلاقيه أكثر الأوقات وأسأل[١٢] عنه مشكلات المسائل الشرعية في مذهب أهل السنّة والشيعة وكان يجيبني عن ذلك بوجه لطيف ومن جملة تلك المسائل إنّي قلت له: ما معنى قول الشيعة: إنّ الأنبياء معصومون قبل البعثة وبعدها مع أنّه لم يكن قبل البعثة شريعة ودين يؤاخذ بأحكامها.

فأجاب بأنّ مرادهم أنّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم مثلاً كان في سلامة الفطرة ونقاء الطينة بحيث لو كان قبل البعثة شريعة لما وقع منه ما يوجب مؤاخذته في تلك الشريعة، فلمّا سمعت هذا الجواب من السيّد المذكور سنح في بالي ما هو أقوى منه، وحيث

---

١. «ش»: والفرض.
٢. «م»: بالصغائر.
٣. م، هـ»: ما يقوله.
٤. في المصدر: لم نجوز.
٥. **تنزيه الأنبياء**: ١٥ و١٦ و١٧.
٦. «ش»: كلامه.
٧. «ش»: ـ أفاضل.
٨. «م، هـ»: ـ الله.
٩. «م، ك»: جميع.
١٠. «م، هـ»: ووصف.
١١. «م»: العسكري.
١٢. «ش، م، ع»: أوسئل، «هـ»: إذ سئل.

كنت في ذلك الزمان مبتدئاً في التحصيل مشتغلاً بقراءة هداية الحكمة وما هو من هذا القبيل أحجمني مهابة ذلك الفاضل الحبر لكن ضاق الصدر ولم يسعني السكوت والصبر فعرضت عليه بين يدي عمّي الصدر: أنّ الشيعة لا يحتاجون في دفع ذلك الإشكال إلى الجواب الذي ذكره شيخ أهل السنّة؛ لأنّ من أُصول الشيعة الإمامية قاعدة الحسن والقبح العقليين، فقبل البعثة إن لم يتوجّه المؤاخذةُ بالشرع لفرض[۱] عدمه لكن يتوجّه المؤاخذة بمقتضى قاعدة الحسن والقبح العقليين، فاستحسن الجواب وأثنى عليّ بثناء مستطاب، والحمد لله ربّ العالمين.

قوله: وإنّما أمر بالتّوبة تلافياً لما فات[۲] عنه وجرى عليه ما جرى معاتبة على ترك الأولى.

أقول: يندفع بهذا ما ذكره، ما ذكره[۳] صاحب التأويلات حيث قال: إنّ قوله تعالى: ﴿**فَتَلَقَّىٰ ءَادَمُ**﴾ الآية حجّة على المعتزلة فإنّ الله تعالى دعا آدم إلى التّوبة فتاب ولو كان ما يتحقّق منه صغيرة ما احتملت الدعاء إلى التّوبة على زعمهم أنّ الصغيرة مغفورة ولو كان ذلك كبيرة وعلى أصلهم يخرج صاحبها من الإيمان ولا يحتمل الأنبياء الوصف بذلك فكانت الآية حجّة عليهم، انتهى.

ووجه الدفع ظاهر لأنّ العفو[٤] والغفران إنّما يكون عند صدور التقصير ولا أقلّ من أن يكون التقصير في صدور الصغيرة عند المعتزلة كالتقصير في ترك الأولى عند الأشاعرة فإذا اتّجه التّوبة لترك الأولى اتّجه لفعل الصغيرة.

هذا وقد أورد السيّد ﷺ في تنزيه الأنبياء سؤالاً[٥] يضاهي كلام صاحب التأويلات ثمّ أجاب عنه بأجوبة لطيفة لا بأس علينا في إيرادها إحاطة للناظر بأطراف الكلام قال ﷺ: فإن قيل: فأيّ معنى لقوله: ﴿**ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ**

---

۱. «هـ»: يفرض.
۲. «م، هـ»: تلاقياً لما كان عنه.
۳. «ش، م»: ـ ما ذكره.
٤. «ك»: المغفرة.
٥. «م»: ـ سؤالاً.

وَ هَدَىٰ ﴾[١] وأيّ معنى لقوله: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾[٢] وكيف[٣] يقبل توبة من لم يذنب؟ أم كيف يتوب من لم يفعل القبيح؟

قلنا: أمّا التّوبة في[٤] اللغة الرجوع، ويستعمل في واحد منّا وفي القديم تعالى[٥]، والثاني أنّ التّوبة عندنا وعلى أُصولنا غير[٦] موجبة لإسقاط العقاب، وإنّما يسقط الله تعالى العقاب عندها تفضّلاً، والذي توجبه التّوبة وتؤثّره هو استحقاق الثواب، فقبولها على هذا الوجه إنّما هو ضمان الثواب عليها، فمعنى قوله تعالى: ﴿ فَتَابَ عَلَيۡهِ ﴾ أنّه قبل توبته وضمن له ثوابها، ولابدّ لمن ذهب إلى أنّ معصية آدم عليه السلام صغيرة من هذا الجواب؛ لأنّه إذا قيل له: كيف تقبل توبته وتغفر له؟ ومعصيته في الأصل وقعت[٧] مكفّرة لا يستحقّ عليها شيء من العقاب، لم يكن له بدّ من الرجوع إلى ما ذكرناه، والتّوبة قد يحسن[٨] أن يقع[٩] ممّن لا يعهد من نفسه قبيحاً على سبيل الانقطاع إلى الله [تعالى][١٠] والرجوع إليه، ويكون وجه حسنها في هذا الموضع استحقاق الثواب بها أو كونها لطفاً، كما يحسن أن يقع[١١] ممّن يقطع على أنّه غير[١٢] مستحقّ للعقاب، وأنّ التّوبة لا يؤثّر[١٣] في إسقاط شيء يستحقّه من العقاب، ولهذا جوّزوا التّوبة من الصغائر وإن لم يكن[١٤] مؤثّرة في إسقاط ذمّ ولا عقاب.

فإن قيل: الظاهر من القرآن بخلاف ما ذكرتموه؛ لأنّه خبّر[١٥] أنّ آدم عليه السلام[١٦]

---

١. طه: ١٢٢.
٢. البقرة: ٣٧.
٣. في المصدر: فكيف.
٤. «م»: ـ في.
٥. «م»: ـ تعالى.
٦. في المصدر: فغير.
٧. في المصدر زيادة: قد وقعت في الأصل.
٨. في المصدر: قد تحسن.
٩. في المصدر: أن تقع.
١٠. ما بين المعقوفتين من المصدر.
١١. في المصدر: أن تقع.
١٢. «ك، هـ»: ـ غير.
١٣. في المصدر: لا تؤثّر.
١٤. في المصدر: لم تكن.
١٥. في المصدر: أخبر.
١٦. «م»: ـ عليه السلام.

منهي عن أكل الشجرة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[١] وبقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾[٢] وهذا يوجب أنّه[٣] عصى بأن فعل منهيّاً عنه ولم يعص بأن ترك مأموراً به.

قلنا: أمّا النهي والأمر معاً فليسا يختصّان عندنا بصيغة ليس فيها احتمال ولا اشتراك[٤]، وقد يؤمر عندنا بلفظ النهي وينهى بلفظ الأمر، وإنّما[٥] يكون النهي نهياً بكراهة المنهيّ عنه، فإذا قال تعالى: لا تقربا هذه الشجرة ولم يكره قربها، لم يكن في الحقيقة ناهياً، كما أنّه تعالى لمّا قال: ﴿ٱعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[٦] و﴿إِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا﴾[٧] ولم يرد ذلك لم يكن ذلك أمراً، وإذا[٨] كان قد صحب قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ إرادة لترك التناول، فيجب أن يكون هذا القول أمراً، وإنّما سمّاه منهيّاً عنه، ويسمّى أمره[٩] بأنّه نهي من حيث كان فيه معنى النهي، لأنّ في النهي ترغيباً في الامتناع من الفعل وترهيباً[١٠] في الفعل نفسه.

ولمّا كان الأمر ترغيباً في الفعل المأمور وترهيباً[١١] في تركه؛ جاز أن يسمّى نهياً، وقد تتداخل[١٢] هذان الوصفان في الشاهد فيقول أحدنا: قد أمرت فلاناً بأن لا يلقى الأمير، وإنّما يريد أنّه نهاه عن لقائه، ويقول: نهيتك عن هجر زيد وإنّما معناه[١٣] أمرتك بمواصلته، فإن قيل: ألا[١٤] جعلتم النهي منقسماً إلى منهي قبيح ومنهي غير قبيح بأن[١٥] يكون تركه أفضل من فعله، كما جعلتم الأمر ينقسم[١٦] إلى واجب وغير

١. البقرة: ٣٥؛ الأعراف: ١٩.
٢. الأعراف: ٢٢.
٣. في المصدر: بأنّه عليه السلام.
٤. «م»: الاشتراك.
٥. في المصدر: فإنّما.
٦. فصّلت: ٤٠.
٧. المائدة: ٢.
٨. في المصدر: فإذا.
٩. في المصدر: أمره له.
١٠. في المصدر: تزهيداً.
١١. في المصدر: تزهيداً.
١٢. في المصدر: يتداخل.
١٣. «هـ»: منعناه.
١٤. «ش»: إجعلتم.
١٥. في المصدر: بل.
١٦. في المصدر: منقسماً.

واجب، قلنا: الفرق بين الأمرين ظاهر، لأنّ انقسام المأمور به في الشاهد إلى واجب وغير واجب غير مدفوع[١]، ولا خاف، وليس أحد يمكن أن يدفع أنّ الأفعال[٢] الحسنة التي يستحقّ بها المدح والثواب ما[٣] له صفة الوجوب، وفيها ما لا يكون كذلك، وإذا كان الواجب مشاركاً للندب في تناول الإرادة [له][٤] واستحقاق الثواب والمدح فيه[٥]، فليس يفارقه إلّا بكراهة الترك؛ لأنّ الواجب تركه[٦] مكروه والنفل ليس كذلك، فلو جعلنا الكراهية يتعلّق[٧] بالقبيح وغير القبيح من الحكيم تعالى، وكذلك النهي كما جعلنا الأمر منه متعلّقاً[٨] بالواجب وغير الواجب، لارتفع الفضل بين الواجب والندب مع ثبوت الفضل بينهما في العقول[٩].

قوله: على طريق السببية المقدّرة.

يعني أنّ الله تعالى قدّر أن يكون أكل الشجرة سبباً لما وقع على آدم، لا أنّ الله تعالى قهر على آدم وأخذ كمن تناول السمّ وهلك، فإنّ هلاكه قدر سبب السمّ واعترض عليه بأن كلّ معصية كذلك فإنّها[١٠] سبب للعقوبة بطريق السببية المقدّرة فلا يكون مؤاخذة.

وأمّا تشبيهه بتناول السمّ على الجاهل بشأنه فليس كما ينبغي؛ لأنّ الجاهل بشأن السمّ لا يعلم أنّه ممنوع عنه؛ بخلاف ما وقع من آدم فإنّه عالم، وإن قيل بوقوعه عنه ناسياً رجع إلى ما ذكر قبل هذا.

وأُجيب عن الأوّل بأنّه لا يلزم ممّا ذكر أن يكون كلّ معصية كذلك، بل المعصية ما يكون مفضياً إلى العقوبة الأُخروية بطريق السببية المقدّرة وبطريق المؤاخذة

---

١. «ش»: غير مندفع.
٢. في المصدر: في الأفعال.
٣. «م»: ـ ما.
٤. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٥. في المصدر: به.
٦. «ك»: مشاركاً تركه.
٧. في المصدر: تتعلّق.
٨. في المصدر: يتعلّق.
٩. **تنزيه الأنبياء** للشريف المرتضى، ٢٥ ـ ٢٧.
١٠. في «م» بدل «فإنّها»: قلنا.

أيضاً، وعن الثاني أنّ قوله: ادّى إلى آخره، معطوف على عوتب، فيكون من جملة صور النسيان، وتغايره لما ذكره سابقاً هي أنّ وقوع ما جرى ليس على طريق المعاتبة وما سبق؛ هو أنّ وقوعها لأجلها، كذا في حاشية الخطيب.

وأقول: في كلاالجوابين نظر؛ أمّا الأوّل فلأنّ مقصود القاضي من نسبة ما وقع من آدم إلى السببية المقدّرة نفي العصيان عنه، والمعترض أورد عليه بأنّ جميع[١] المعاصي كذلك فلا يفيد فيما هو مقصوده، والجواب المذكور في الحقيقية تسليم ما ذكره المعترض من أنّ العصيان يكون بالسببية المقدّرة فلا يفيد.

وأمّا الثاني فبُعده وعدم ارتباطه بكلام المصنّف ظاهر، بل لا يؤدّي إلى طائل ولا يرجع إلى حاصل فتأمّل.

قوله: وإنّما جرى عليه ما جرى تفظيعاً[٢] لشأن الخطيئة ليجتنبها أولاده.

قال المحشّي الفاضل: فيه أنّه لا يوافق أنّ المجتهد يثاب على الخطأ، وفيه إيجاب أن يجتنب أولاده عن الاجتهاد[٣] انتهى.

وأقول: إنّ قول المصنّف تفظيعاً[٤] لشأن[٥] الخطيئة يدلّ على أنّ الخطأ في تلك القضية المعهودة كان في غاية الفظاعة، ومن الجائز أن لا يكون في مثل تلك الخطأ التي تجري من بلوغه في الفظاعة مجرى العمد ثواب، ولهذا لم يجوز طائفة من المسلمين أن يكون محاربة الناكثين والقاسطين مع عليّ عليه السلام ناشئاً عن الاجتهاد، لظهور وجه الفساد في ذلك، وبلوغه إلى غاية مرتبة الشناعة والفظاعة على أنّه يحتمل أن لا يكون المخطئ في الاجتهاد معذوراً في تلك الشريعة، لا سيّما إذا اتّضح خطاءه.

---

١. «م»: جمع.

٢. «هـ»: تقطيعاً، وفي المصدر: تعظيماً.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٨١.

٤. «هـ»: تقطيعاً.

٥. «هـ»: بشأن.

ثمّ أنّ هاهنا إشكال قويّ وهو أنّ ما جرى على آدم عليه السلام بأكل الشجرة المنهية من الإخراج عن الجنّة ونزع اللباس المواري للسوءتين، وقوله: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾[١] الجاري على لسان كلّ صبي إلى يوم القيامة لا شكّ أنّها مذمة وإهانة، بل من أقوى أفرادهما، فكون هذا على ترك الأولى وما توجّه إلى غيره على ترك الواجب لا يكون مجرّد تسمية وهو ظاهر، فيلزم أحد الأمرين إمّا أن يكون تعريف الواجب[٢] بما أطبقوا عليه وهو أنّه ما يذمّ تاركه مختلّاً، أو ارتكاب الأنبياء للمعصية حاشاهم عن ذلك.

وأجاب عنه السيّد الفاضل أبو المعالي الاسترآبادي[٣] بأنّ الإيلام المذكور من الله تعالى لآدم عليه السلام يمكن أن يكون بلا استحقاق لازم بأن يكون مثل بقية الإيلامات الابتدائية الصادرة من الله تعالى في الحميات وفي الإماتة[٤] وفي سكراتها مشتملة على حكم ومصالح له من رفع الدرجات العاليات وغيرها، فهذا لا يذمّ تاركه لأجل هذا بل لشيء آخر في وقت هذا، والمراد من قولهم ما يذمّ تاركه؛ أنّه يذمّ لأجل هذا الترك لا مطلقاً، على ما هو المقرّر أنّ الوصف مشعر بالعلّية، ويكون المراد من عصى ترك الأولى، ومن غوى أنّه ما اهتدى إلى ما هو أولى له، فلا يكون مذمّة.

قوله: وإنّ عذاب النار دائم.

قال المحشّي الخطيب: فيه أنّ ظاهره أنّه معطوف على ما تقدّم من قوله: أنّ الجنّة مخلوقة، وما يتّصل به فلك أن تقول: ضمير فيها في قوله: وفيها، إن كان راجعاً إلى قصّة آدم وهو الظاهر؛ فلا نسلّم أنّ فيها دلالة على دوام عذاب النار، وإن كان راجعاً

---

١. طه: ١٢١.

٢. من «لا يكون مجرّد تسمية» إلى هنا سقط من «ه».

٣. السيّد أبو المعالي بن بدر الدين حسن هو من تلاميذ المحقّق الكركي، انظر: **الذريعة** ١٥/ ٢٦٥.

٤. «ش»: ـ وفي الإماتة.

إلى الآية وهي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ الآية فلا ارتباط لهما بما قاله من أنّ الجنّة مخلوقة؛ وأنّها في جنّة عالية وأنّ التّوبة مقبولة، ويمكن أن يقال: إنّ هذه الآية داخلة في قصّة آدم.

ثمّ قد صرّح في شرح المواقف بأنّ الأولى أن يجعل الخلود بمعنى المكث الطويل، سواء كان معه دوام أو لا، احترازاً عن لزوم المجاز أو الاشتراك[١]، وعلى هذا فلا دلالة في الآية على أنّ عذاب النار دائم.

قوله: لمفهوم[٢] قوله تعالى: ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.

ولك أن تقول: هذا الحصر ممنوع، وإنّما يكون كذلك لو كان «هم» ضمير الفصل، وليس كذلك؛ إذ من شرط ضمير الفصل أن يكون الخبر محلّى باللام، بل هو جملة مستقلّة، والجواب أنّ هذا بناء على قوله: من حكم بأنّ مثل هذا التركيب مفيد للحصر، انتهى.

[قوله تعالى: ﴿يَا بَنِىٓ إِسْرَآءِيلَ ٱذْكُرُوا نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ ...﴾ (٤٠)]

قوله: [وأمرهم أن يذكروا نعم الله تعالى عليهم، ويوفوا بعهده في اتّباع الحقّ واقتفاء الحجج] ليكونوا أوّل من آمن بمحمّد[٣].

قال المحشّي الفاضل: هذا غير مقدور؛ لأنّهم سبقهم في الإيمان كثيرون فينبغي أن يقول: ليعلموا أنّه كان اللائق بهم أن يكونوا أوّل من آمن بمحمّد[٤] انتهى.

وأقول: فيه[٥] نظر؛ لأنّ ما ذكره إنّما يتوجّه إذا كان اللام في ليكونوا متعلّقاً بأمرهم، أو بقوله يوفوا، لكن من الجائز أن يكون متعلّقاً بالحجج كما قيل؛ ويكون المعنى أنّ افتقار موجبات الحجج، لأن يكونوا أوّل من آمن إلى آخره.

---

١. **شرح المواقف** ٨/٣٠٦.
٢. في المصدر: بمفهوم.
٣. «م»: صلّى الله عليه وآله.
٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ٨١.
٥. «هـ»: لا فيه.

فإنّ موجب الدلائل العقلية والكتب السماوية ومقتضاها أن يكونوا[١] أوّل من آمن بما ذكر لما سيأتي أنّهم كانوا أهل النظر في معجزاته والعلم بشأنه والمستفتحين به والمبشّرين[٢] بزمانه[٣] فبعد[٤] ما فاتهم هذا الشرف بقي في ذمّتهم وجوب أصل الإيمان ولذا صرّح بهذا بقوله[٥]: ﴿**وَءَامِنُوا بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ**﴾[٦] وعرّض بالأوّل بقوله: ﴿**وَلَا تَكُونُوٓا أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ**﴾[٧] فتدبّر.

[معنى ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾]

قوله: [أو أوفوا بالاستقامة على الطريق المستقيم، أُوف بالكرامة والنعم المقيم] فبالنظر إلى الوسائط.

يعني ليس مراد المفسّر تخصيص اللفظ بهذه الأُمور، لأنّه لا وجه للصرف عن العموم بل هو تفسير بالنظر إلى بعض الوسائط في الوفاء بالعهد لداع في مقام ذكروه إلى بيانه[٨].

قيل: في كون القول[٩] الثالث من وسائط المراتب نظر إذ الظاهر أنّ الاستقامة على الطريق المستقيم في كلّ شيء نهاية المراتب لا من وسائطها وأُجيب بأنّ الاستقامة عبارة عن العمل بما اقتضاه الشرع في كلّ أمر صدر عن العبد لكن النعيم المقيم[١٠] يمكن حمله على الفوز باللقاء الدائم فيكون آخر مراتب الوفاء كما ذكره المصنّف آخر مراتب الاستغراق في بحر التوحيد انتهى وفيه تأمّل.

قوله: وقيل: كلاهما مضاف إلى المفعول.

---

١. «هـ»: أن يكون.
٢. «هـ»: ـ والمبشّرين.
٣. «هـ»: بزمان.
٤. «م»: وبعد.
٥. «ش»: القول.
٦. البقرة: ٤١.
٧. البقرة: ٤١.
٨. **حاشية عصام**، المخطوط، ٨٢.
٩. «هـ»: ـ القول.
١٠. «ش»: ـ المقيم.

قال الخطيب: إنّ ما ضعّفه بقوله قيل: هو الوجه إذ الظاهر أنّ الموفي هو الفاعل للعهد؛ إذ لا معنى لإيفاء الشخص بعهد غيره فيكون كلاهما مضافاً إلى المفعول، كما قاله صاحب الكشّاف واستحسنه العلّامة التفتازاني وزيّف ما ذكره المصنّف.

وقال المحشّي الفاضل: وإنّما رجّح المصنّف[١] التوجيه الأوّل، لأنّ إضافة المصدر[٢] إلى الفاعل أكثر وأرجح كما تقرّر في محلّه فلا يعدل عنه ما لم يصرف صارف، ولا صارف في الأوّل؛ لأنّه تعالى عهد إليهم بقوله: ﴿**فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّى هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[٣]، وفي الثاني [صارف][٤] لأنّه لا عهد منهم[٥] انتهى.

[قوله تعالى: ﴿وَءَامِنُوا بِمَآ أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓا...﴾ (٤١)]

قوله: أو بتأويل لا يكن كلّ واحد منكم أوّل كافر به.

إن قيل: لا وجه لكون كلّ واحد منهم أوّل كافر ولا يكون[٦] كلّ منهم أوّل مؤمن به لأنّ أوّلية واحد منهم ينافي أوّلية الآخر قلت: ليس المراد بالأوّلية الأوّلية الحقيقية بل الإضافية بأن يكون أوّلية كفرهم بالنسبة إلى بعض المشركين وأوّل إيمانهم بالنسبة إلى طائفة من المؤمنين.

قوله: أو ممّن كفر بما فيه[٧] فإنّ من كفر بالقرآن كفر بما يصدّقه.

[تحقيق في من كفر بالقرآن كفر بما يصدِّقه]

قال المحشّي الفاضل: أورد عليه المحقّق التفتازاني أنّه إنّما يتم هذا لو كان

---

١. في المصدر: رجّح هذا التوجيه.
٢. في المصدر: ـ المصدر.
٣. البقرة: ٣٨.
٤. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٨١.
٦. «ش»: ولا يكونوا.
٧. في المصدر: معه.

كفرهم به أنّه كذب كلّه، وأمّا إذا كفروا بكونه كلام الله واعتقدوا أنّ فيه الصادق والكاذب فلا، وجعل هذا المتّجه عليه وجهاً للضعف[١] المشعر به سوق كلام الكشّاف، وهذا ممّا يقتضي[٢] منه العجب، كيف وليس ممّا يخفى على أحد أنّ كفرهم بكونه كلام الله كفر بالكتاب الذي أخبر[٣] بأنّه[٤] سينزّل، و[٥] نعته مطابق[٦] لما يوجد عليه، وأنّه[٧] إذا أظهر أُمّي كتاباً فيه الأحكام فلا سبيل إلى إنكار كونه من الله تعالى إلّا بإنكار كون هذه الأحكام منه[٨] حتّى لو طابق ما هو من الله من كلّ وجه على ما بيّن فلا سبيل إلى إنكار أنّه من الله لأنّه لا سبيل إلى معرفتها إلّا بتوفيق[٩] الله تعالى إيّاه، وهذا الإنكار إنكار لما يصدّقه.

نعم فيه ضعف لأنّه مبني على جعل الضمير لما معكم وسوق النظم[١٠] ومتانته يستدعيان كونه لما أنزلت، وأورد ذلك المحقّق أيضاً أنّ هذا لا يدفع خفاء كونهم أوّل كافر به حتّى يصحّ النهي عنه لأنّ مشركي مكّة سبقوهم[١١] في هذا الكفر أيضاً؛ لأنّهم لمّا[١٢] كفروا بالقرآن كفروا بما يصدّقه، وسمّي جعله جواباً عن هذا الإشكال وهماً، ولعلّ الوهم ما ذكره[١٣] لأنّه فرق بين لزوم الكفر والتزامه، ومن لزمه الكفر لا يسمّى كافراً فمشركوا مكّة ليسوا كافرين بالتوراة وإن لزمهم الكفر بها من الكفر بالقرآن من حيث لا يدرون، بخلاف بني إسرائيل لأنّهم بإنكار القرآن التزموا إنكار ما في التوراة[١٤] انتهى كلامه.

---

١. في المصدر: لضعفه.
٢. «هـ، ع»: يقضي.
٣. «ش»: أخبرنا.
٤. «م»: بالله.
٥. «ش»: أو.
٦. في المصدر: مطابقاً.
٧. في المصدر: على أنّه.
٨. في المصدر: من الله تعالى.
٩. «ش، ع»: بتوقيف.
١٠. «هـ»: النظر.
١١. «هـ»: سبقوكم.
١٢. «هـ»: ـ لمّا.
١٣. في هامش «ع»: أي التفتازاني «١٢».
١٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ٨٣.

وأقول: فيه نظر[١]؛ لأنّ القرآن إنّما نزل منجّماً في سنين كثيرة، فمن أين يعلم أنّه قد حصل لليهود عند نزول هذه الآية أنّ القرآن الذي بعد لم ينزّل بتمامه هو الكتاب الذي أخبر بأنّه سينزّل؟! ومن أين حصل لهم تطبيق ما لم ينزّل بعد من أحكامه مع ما في التوراة حتّى يتأتّى أن يقال: إنّهم أنكروا جميع القرآن عند نزول الآية فيكون إنكاره إنكاراً لما يصدّقه نعم يلزم كفرهم بالتوراة بعد الكفر بالقرآن من حيث لا يشعرون وفرق بين لزوم الكفر وإلتزامه كما اعترف به المحشّي[٢] المتعجّب.

ثمّ أقول: وبهذا يظهر اتّجاه ما ذكره الفاضل التفتازاني من تسمية ما ذكر في دفع الإشكال وهماً، وذلك لما ظهر ممّا قرّرناه أنّ اللازم في كلا المقامين هو لزوم الكفر بالنسبة إلى التوراة ثانياً لا أوّلاً، فكيف يندفع الإشكال بأنّ اليهود لم يكونوا أوّل[٣] كافرين بالتوراة لينهوا عن ذلك بل المشركين قبلهم.

نعم يمكن أن يدفع إيراد الفاضل التفتازاني بما قيل: من أنّ معنى كونهم معهم اعتقادهم به وإذعانهم وقبولهم؛ لا مجرّد الاقتران الزماني فيختصّ بأهل الكتاب، ولا يتناول المشركين من الأعراب؛ لأنّهم لم يكونوا معتقدين لما في التوراة، وهو ظاهر.

[قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ...﴾ (٤٢)]

قوله: [﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ عالمين بأنّكم لابسون كاتمون فإنّه أقبح] إذ الجاهل قد يعذّر.

قال شارح[٤] المواقف: قالت الأشاعرة: من تشاغل[٥] شاهق جبل ولم يبلغه[٦] دعوة نبي أصلاً فإنّه معذور في ترك الأعمال والإيمان أيضاً[٧].

---

١. «م»: ـ فيه نظر.

٢. «ك»: المحشّي الفاضل.

٣. «هـ»: ـ أوّل.

٤. هذا قول صاحب المواقف.

٥. في المصدر: من نشأ على.

٦. في المصدر: ولم تبلغه.

٧. **المواقف** للإيجي ١/١٣.

[قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ وَارْكَعُوا مَعَ...﴾ (٤٣)]

قوله: وفيه دليل على أنّ الكفّار مخاطبون بها.

قد زاد على هذا أحمد بن يوسف الكواشي[١] في تفسيره فقال: في الآية دلالة على أنّ[٢] الكفّار مخاطبون بفروع الإسلام كما أنّهم مخاطبون بأُصولها وعلى ركنية الركوع لتسمية[٣] الصلاة به.

وأقول: فيه نظر[٤] ظاهر؛ لأنّ التسمية لغوية والحكم بالركنية وعدمها شرعي؛ على أنّه قد سمّيت الصلاة بالذكر ونحوه ممّا ليس بركن قطعاً، فكيف يكون مجرّد تسميتها بشيء دليلاً على ركنيّته[٥]؟!

قوله: فإنّ صلاة الجماعة يفضل صلاة الفرادى [بسبع وعشرين درجة] إلى آخره[٦].

[تحقيق في دلالة الآية على وجوب الجماعة وعدمها]

قيل عليه: إنّ ظاهر هذه الآية يدلّ[٧] على وجوب الجماعة، وفيه خلاف بين الشافعية، والأصحّ أنّ الجماعة في الجمعة فرض عين، وفي غيرها فرض[٨] كفاية بحيث يظهر الشعار، والتعليل الذي ذكره المصنّف يدلّ على كونها سنّة، فيكون بعض الأُمور المذكورة للوجوب وبعضها للاستحباب، وهو خلاف الظاهر، ولا حاجة إليه كما قلنا، انتهى.

---

١. هو موفق الدين أحمد بن يوسف الكواشي الشافعي الموصلي المتوفّى سنة ثمانين وستمئة (٦٨٠) صاحب التبصرة في التفسير وهو تفسيره الكبير ثمّ لخّصه في مجلّد وسمّاه التلخيص، انظر: **كشف الظنون** ٣٣٩١.

٢. «ش، م»: ـ أنّ.

٣. «هـ»: تسمية.

٤. «م»: وقوله.

٥. «ش، هـ»: ركنية.

٦. «ل، م، هـ»: صلاة الغداة، وفي «ش»: الغداة.

٧. «ش، هـ»: تدلّ.

٨. «م»: فرض فرض كفاية.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ ظاهر الآية إنّما يدلّ على وجوب الجماعة لو قلنا: إنّ الأمر للوجوب، أمّا[١] لو قلنا: إنّه للقدر المشترك بين الوجوب والندب فلا، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ ظاهر كلّ أمر هو الوجوب.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المراد من ذلك التعليل ليس بيان الوجوب ولا الندب، بل بيان رجحان صلاة الجماعة وفضيلتها؛ وهي قد يكون واجبة أيضاً كما في صلاة الجمعة فلا يلزم المنافاة، ولا أن يكون الأوامر[٢] المتعدّدة الواقعة في آية واحدة بعضها للوجوب وبعضها للاستحباب.

[قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ...﴾ (٤٤)]

[فعل العبد غير مخلوق لله]

احتجت العدلية بهذه الآية على أنّ فعل العبد غير مخلوق لله[٣] تعالى؛ لأنّ قوله تعالى: «أتأمرون» و«تنسون» إنّما يصحّ ويحسن إن لو كان ذلك الفعل منهم، فأمّا إذا كان مخلوقاً فيهم على سبيل الاضطرار فإن ذلك لا يحسن؛ إذ لا يجوز أن يقال: للأسود لم[٤] لا تبيّض؟ لما كان السواد مخلوقاً فيه، وأجاب عنه فخر الدين الرازي في تفسيره تارة بما لهم من الدليل القطعي في زعمهم، وتارة بأنّه تعالى لا يسأل عمّا يفعل[٥]، وقد مرّ منّا الكلام على الجوابين فتذكّر.

قوله: وقيل: كانوا يأمرون بالصَّدقة ولا يتصدّقون.

---

١. «ك»: وأمّا.

٢. في هامش «ع، م، ه»: في تبديل لفظ الأُمور الواقع في عبارة القائل بالأوامر إشارة إلى أنّ الأمر بمعنى طلب الفعل، إنّما تجمع على أوامر لا على أُمور، كما صرّح به الجوهري «١٢ منه».

٣. «م»: ـ لله.

٤. «ه»: ـ لم.

٥. **تفسير الرازي** ٣/٤٧.

[الحسن والقبح عقليان]

أقول: بل الآية تدلّ[١] على أنّ الذي يريد بغيره الخير مطلقاً ولا يريد لنفسه لا عقل له ففيها توبيخ عظيم لمن تعقّل ذلك، فهي تدلّ على كون النفس مذمومة بذلك عقلاً، ففيها دلالة على كون القبح عقلياً، ولا يدفعه قوله[٢] تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ كما زعمه الفاضل التفتازاني في حاشية الكشّاف حيث قال: إنّ ترتّب التوبيخ على ما صدر عنهم بعد تلاوة الكتاب يدلّ على أنّ القبح شرعي لظهور أنّ العقل ربّما يعتضد[٣] بالشرع بل الشرع هو الكاشف عن الجهة المحسّنة والمقبّحة فيما لا يستقلّ به العقل، فإنّ العدلية القائلين بالحسن والقبح العقليين من الإمامية والمعتزلة يقولون: إنّ للأفعال[٤] جهة محسّنة ومقبّحة في حكم الله تعالى، وتلك الجهة قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق[٥] النافع وقبح الكذب الضارّ، أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضارّ، أو بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم[٦] يوم العيد[٧]؛ بخلاف الأشاعرة فإنّهم يقولون: إنّ العقل لا يحكم بأنّ

---

١. «م»: يدلّ.

٢. في هامش «ع، م، ه»: ويؤيّد مضمون هذه الآية ما هو أوضح منها دلالةً أعني قوله تعالى ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥] فإنّ استفساره تعالى عن حكم عقولنا ينادي على أنّ بناء الأحكام الشرعية («م»: الشريعة) على الحسن والقبح العقليين. فتعقّل «ه»: منه رحمه الله».

٣. «ش»: تعتضد.

٤. «ش»: الأفعال.

٥. «ه»: الصدقة.

٦. في هامش «ع، م، ه»: يعني نعلم مجملاً أنّ في هذين الحكمين جهة محسّنة أو مقبّحة والتفصيل والتعيين يتحقّق بورود الشرع وكشفه عن ذلك، ويؤيّد هذا ما ذكره القاضي المصنّف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦] إنّ فيه دليل على أنّ الأحكام تتبع المصالح الراجحة وإن لم يعرف عينها، انتهى [**تفسير البيضاوي** ١/١١٧] «ه»: «١٢ منه».

٧. «ه»: العيدين.

الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الأمر به حسن وما ورد النهي عنه قبيح، وليست للأفعال جهة محسّنة أو مقبّحة[١] في ذاته أو في صفاته الحقيقية أو الاعتبارية حتّى لو أمر بما نهى عنه صار حسناً ولو نهى عمّا أمر به صار قبيحاً، فالأمر والنهي عند الأشاعرة من موجبات الحسن والقبح، فكلّ ما أمر به صار حسناً وكلّ ما نهى عنه صار قبيحاً، وقبل ورود الشرع لم يكن حسناً ولا قبيحاً، بخلاف العدلية فإنّهم يقولون: إنّ الشرع كاشف وقبل ورود الشرع كان الفعل حسناً أو قبيحاً.

والحاصل أنّ العدلية يقولون: إنّ الفعل كان حسناً فأمر الله به أو كان قبيحاً فنهى عنه، بخلاف الأشاعرة فإنّهم يقولون: أمر فصار حسناً ونهى فصار قبيحاً، ولهذا اعترضوا على العدلية بأنّكم إن أردتم بكون الفعل حسناً قبل أمر الله تعالى به أنّه كان حسناً بالمعنى المتنازع فيه وهو ما يثاب على الإتيان به ويعاقب على تركه فغير مسلّم، وإن أردتم أنّه كان حسناً بمعنى الملائمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص فلا يفيد.

وأقول: في دفعه أنّ تسليم الأشعرية[٢] للحسن والقبح العقليين بمعنى الكمال والنقصان مثلاً في الأفعال مستلزم للقول بالحسن والقبح العقليين بالمعنى[٣] المتنازع فيه؛ لأنّ بديهة العقل حاكمة بأنّه لا يجوز من الحكيم الكامل النهي عن الصدق وجعله متعلّقاً للعقاب والأمر بالكذب وجعله متعلّقاً للثواب، فإنكار هذا يكون مناقضاً للاعتراف بذاك وينقدح منه بطلان ما ذهبوا إليه من أنّه أمر به فصار حسناً أو نهى عنه فصار قبيحاً.

ويمكن أن ينبّه على ذلك بأنّ من رآى من أحد بعض الأفعال الحسنة عند العقل وجد من نفسه[٤] إقداماً بالإحسان إلى فاعله إمّا بالمدح وإمّا بغيره، بل يجعل

---

١. «هـ»: أو في ذاته.

٢. «ش»: الأشاعرة.

٣. «م، هـ»: ـ بالمعنى.

٤. في «م، هـ» زيادة: حكم يقيناً.

الإحسان إليه حقّاً ثابتاً في ذمّته، وإذا وجد ذلك من نفسه حكم يقيناً بأنّ الجواد المطلق أحقّ بأن يجعل الإحسان إليه، ولا سيّما بعد أمره بالأفعال المذكورة حقّاً ثابتاً في ذمّته فيحسن إليه في الآجل، إمّا باللذّات العقلية والبدنية معاً وإمّا باللذّات العقلية البحتة وإمّا باللذّات البدنية الصرفة وإمّا بإعادته إلى شكل أفضل من الأوّل.

وإلى[١] ما قرّرناه من اللزوم بين المعنيين[٢] قد أشار صاحب التوضيح في مقام المنع حيث قال: إنّ الأشعري يسلّم الحسن والقبح[٣] عقلاً بمعنى الكمال والنقصان، ولا شكّ أنّ كلّ كمال محمود وكلّ نقصان مذموم، وأنّ أصحاب الكمالات محمودون بكمالهم وأصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم، فإنكار الحسن والقبح بمعنى أنّهما صفتان لأجلهما يحمد أو يذمّ الموصوف بهما في غاية التناقض انتهى كلامه.

وإذا جعل إشارة إلى ما قرّرناه يندفع عنه ما أورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح حيث قال بعد ذكر بعض الكلمات: وأعجب من ذلك توضيحه[٤] سند المنع بصفات الله تعالى وأنّه يحمد عليها وبكمالات الإنسان ونقائصه[٥] حيث يحمد عليها ويذمّ، وادّعاه التناقض في كلام الأشعري حيث جعل كلّ كمال حسناً وكلّ نقصان قبيحاً مع أنّه قرّر في أوّل الفصل أنّ النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذمّ في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة انتهى كلامه[٦].

---

١. «ه»: ـ وإلى.

٢. «م»: بين الجهتين.

٣. «ه»: القبح والحسن.

٤. في هامش «ع»: أي صاحب التوضيح «١٢».

٥. «م، ه»: نقائضه.

٦. في هامش «م»: خلاصة إيراد الفاضل: إنّ كلّ كمال وإن كان حسن يستلزم المدح في الدنيا، وكلّ نقصان وإن كان قبيح يستلزم الذمّ في الدنيا؛ لكن لا يستلزم الأوّل الثواب في الآخرة ولا الثاني العقاب في الآخرة، وهل كلام الأشاعرة إلّا فيه، فالحسن ما يوجد فيه المدح والثواب معاً والقبيح ما يوجد فيه الذمّ والعقاب، لا الجزء الأوّل فقط، فالنزاع في المجموع ولا يتوجّه عليه منع صاحب التوضيح، ه.

ووجه الدفع أنّ التناقض لازم من كلام الأشعري كما قرّرناه ولم يدّع صاحب التوضيح أنّ ذلك مستفاد من صريح كلام الأشعري[١] أو ظاهره وذلك ظاهر جدّاً.

وقد اعترف صاحب المواقف مع كونه من الأشاعرة باللزوم المذكور حيث قال في بحث الكلام: اعلم أنّه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه[٢] فإنّ النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها[٣]، وإنّما يختلف العبارة[٤] دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسّكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى[٥]، انتهى.

أقول[٦]: ولعلّ الباعث لإهمال بعض مصنّفي العدلية في تحرير[٧] محلّ النزاع من هذه المسألة ومسامحتهم بالبناء على بعض المعاني العقلية الملزومة للمعنى المتنازع فيه قطعاً هو[٨] ملاحظة اللزوم المذكور، لا عدم التفرقة بين اللازم والملزوم كما قد يتوهّم، ولنا في تحقيق هذه المسألة رسالة شريفة يجدها من يجدها ويفقدها من يفقدها والله الموفّق.

[قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا...﴾ (٤٥)]

[بحث في معنى الاستعانة بالصبر والصلاة]

قوله: والمعنى استعينوا على حوائجكم بانتظار النجح إلى آخره.

الأظهر أن يقال: المعنى[٩] استعينوا على قضاء حوائجكم بأن تصلّوا صابرين على

---

١. من «حيث جعل كلّ كمال» إلى هنا سقط من «هـ».

٢. في المصدر: ـ فيه.

٣. في المصدر: ـ فيها.

٤. إلى هنا في المواقف وما بعده من شرح المواقف، انظر: **المواقف** ٣ / ١٣١.

٥. **شرح المواقف** ٨/١٠١.

٦. «هـ»: وأقول.

٧. «هـ»: ـ تحرير.

٨. «ك»: وهو.

٩. «م، هـ»: ـ المعنى.

تكليف الصلاة متحمّلين لمشاقّها وما يجب فيها من إخلاص القلب وصدق النـيّات، ورفع الوساوس ومراعات الآداب، والاحتراس من المكاره مع الخشية والخشوع[١]، واستحضار أنّه انتصاب بين يدي جبار الأرض والسماوات، فإنّه إذا فعل ذلك تقضى الحوائج فهي معيّنة لقضائها، وقد وردت الصلاة للحاجة فتحمل إيّاها.

[قوله تعالى: ﴿أَلَّذِينَ يَظُنُّونَ اَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَاَنَّهُمْ اِلَيْهِ...﴾ (٤٦)]

قوله: أي يتوقعون لقاء الله ونيل ما عنده.

[تحقيق في معنى اللقاء والرؤية]

كلامه هذا يحتمل ما ذهب إليه الأشاعرة من حمل الملاقاة على الرؤيـة كـما يحتمل ما ذهب إليه[٢] أهل التوحيد والعدل من حمل الملاقاة على إدراك ثواب الله أو حكمه أو حسابه.

قال فخر الدين الرازي في تفسيره: قالت المعتزلة: لفظ اللـقاء لا يـفيد الرؤيـة والدليـل عليه الآية والخبر والعرف، أمّا الآية فقوله تعالى: ﴿**فَـاَعْقَبَهُمْ نِـفَاقًا فِـى قُلُوبِهِمْ اِلىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ**﴾[٣] والمنافق لا يرى ربّه اتّفاقاً[٤]، وقال[٥]: ﴿**وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ اَثَامًا**﴾[٦] وقال الله[٧] تعالى في معرض التهديد: ﴿**وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْـلَمُوا اَنَّكُـمْ مُلَاقُوهُ**﴾[٨] فهذا يتناول الكافر والمؤمن[٩]، والرؤية لا يثبت[١٠] للكافر فـعلمنا أنّ اللقاء ليس عبارة عن الرؤية.

---

١. «هـ»: الخضوع.
٢. «هـ»: ـ إليه.
٣. التّوبة: ٧٧.
٤. في المصدر: ـ اتّفاقاً.
٥. «م»: ـ وقال.
٦. الفرقان: ٦٨.
٧. في المصدر: ـ الله.
٨. البقرة: ٢٢٣.
٩. «م»: المؤمن والكافر.
١٠. في المصدر: لا تثبت.

وأمّا الخبر فقوله عليه السلام: من يحلف[١] على يمين ليقتطع[٢] بها مال امرء مسلم لقى الله وهو عليه[٣] غضبان، وليس المراد رأى الله؛ لأنّ ذلك وصف أهل النار.

وأمّا العرف فهو قول المسلمين[٤] فيمن مات منهم[٥]: لقى الله، ولا يعنون أنّه رأى الله[٦]، وأيضاً فاللقاء يراد به القرب ممّا يلقى[٧] على وجه يزول[٨] الحجاب بينهما، ولذلك يقول الرجل إذا حجب عن الأمير: ما لقيته بعد، وإن كان قد رآه، وإذا أُذن في الدخول عليه يقول: لقيته، وإن كان ضريراً، ويقال: لقى فلان جهداً شديداً، ولقيت من فلان الداهية، ولاقى فلان حمامه، وكلّ ذلك يدلّ على أنّ اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدلّ عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿**فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ**﴾[٩] وأيضاً[١٠] هذا إنّما يصحّ على الجسم ولا يصحّ على الله تعالى.

قال الأصحاب: اللقاء في أصل اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسّه بسطحه، يقال: لقى هذا ذاك إذا ماسّه واتّصل به، ولمّا[١١] كانت الملاقاة بين الجسمين المدركين[١٢] سبباً لحصول الإدراك فحيث يمتنع أجزاء[١٣] اللفظ على المماسة وجب حمله على الإدراك؛ لأنّ إطلاق اسم[١٤] السبب على المسبّب من

---

١. في المصدر: حلف.
٢. «م، ه»: لتقطيع. وفي «ك»: ليقطع.
٣. «م»: ـ عليه.
٤. في هامش «ع، م، ه»: قال الشيخ أبو الفتوح الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا لَقُوا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوٓا ءَامَنَّا**﴾ الآية [البقرة: ١٤] «لقاء» و «التقاء» در كلام عرب مقابله و مقاربه [«م» والمصدر: مقارنه] باشد، يقال: التقى الجمعان إذا تقابلا وتقاربا، و اين معنى اطلاق كنند و اگر چه اين ملاقات در شب تاريک باشد و يكديگر را نبينند، و «لقاء» از معنى رؤيت در هيچ نباشد [**روض الجنان وروح البيان في تفسير القرآن** ١/ ١٢٥] «ه»: «١٢ منه».
٥. في المصدر: ـ منهم.
٦. في المصدر: عزّ وجلّ.
٧. في المصدر: ممّن يلقاه.
٨. «ه»: تزول.
٩. القمر: ١٢.
١٠. في المصدر: ـ أيضاً.
١١. «م»: وكما.
١٢. «ك»: المذكورين.
١٣. «ع»: إجراء.
١٤. في المصدر: لفظ.

أقوى وجوه المجاز، فثبت أنّه يجب حمل لفظ اللقاء على الإدراك أكثر ما في الباب [أنّه][١] ترك هذا المعنى في بعض الصور لدليل يخصّه فوجب[٢] إجراءه على الإدراك في البواقي، وعلى هذا التقرير زالت السؤالات.

أمّا قوله: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ﴾[٣] والمنافق لا يرى ربّه، قلنا: فلأجل هذه[٤] الضرورة قلنا[٥]: المراد إلى يوم يلقون[٦] حسابه وحكمه، إلّا أنّ هذا الإضمار على خلاف الدليل، وإنّما يصار إليه عند الضرورة ففي هذا الموضع لما اضطررنا إليه اعتبرناه، وأمّا في قوله [تعالى][٧]: ﴿أَنَّهُم مُّلَٰقُوا رَبِّهِمْ﴾ لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في إضمار هذه الزيادة، فلا جرم وجب تعليق اللقاء بالله لا بحكم الله تعالى، فإن اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التي يمنع[٨] من جواز الرؤية بيّنا ضعفها وحينئذ يستقيم التمسّك بالظاهر من هذا الوجه[٩]، انتهى كلام الرازي.

وأقول: فيه نظر من وجوه؛ أمّا أوّلاً: فلأنّا لا نسلّم إنّ ما اخترتموه من المجاز من قبيل إطلاق اسم السبب على المسبّب لأنّكم قلتم: إنّ اللقاء في أصل اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسّه بسطحه ويتّصل به ومن الظاهر المكشوف أنّ الملاقاة بهذا الوجه قد يكون سبباً لعدم الرؤية ضرورة أنّ القرب المفرط[١٠] مانع من الرؤية.

لا يقال: السببية في الجملة كاف عند أرباب العربية، ولهذا جعلوا إطلاق المطر على النبات من إطلاق اسم السبب على المسبّب مع أنّ بعض أقسام المطر كالقطرة

١. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٢. «م»: فيجب.
٣. التّوبة: ٧٧.
٤. «ش»: عند الضرورة.
٥. في المصدر: ـ قلنا.
٦. «هـ»: يلقونه.
٧. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٨. في المصدر: تمنع.
٩. **تفسير الرازي** ٣/٥١.
١٠. «هـ»: ـ المفرط.

والقطرتين لا يكون سبباً لذلك.

لأنّا نقول: إن أردت بكفاية السببية في الجملة كفاية سببية بعض أقسام مدلول اللفظ لأمر وإن كان بعضها سبباً لما ينافي[١] ذلك الأمر فلا نسلّم اعتبارهم لمثل ذلك، وعلى تقدير اعتبارهم لذلك لا يتعيّن حمل الملاقاة على الإدراك كما ادّعاه أصحابه؛ إذ على التقدير المذكور كما يجوز حمله على الرؤية بعلاقة السببية بعض أفراد الملاقاة لها كذلك يجوز حمله على عدم الرؤية بعلاقة سببية بعض آخر من أفراد الملاقاة له كما هو مطلوب المعتزلة، وإن أردت بها كفاية سببية بعض أقسامه لأمر دون بعض آخر من غير أن يكون ذلك البعض سبباً لما ينافية كمثال المطر فمسلّم لكنّه لا يجدي نفعاً وهو ظاهر.

وأمّا ثانياً: فلأنّ كون إطلاق اسم السبب على المسبّب من أقوى وجوه المجاز لا يقتضي ترجيحه على سائر وجوه المجاز[٢] كما يتوقّف عليه إتمام[٣] مدّعاكم، وإنّما يلزم ترجيحه عليها لو كان أقوى من سائر وجوه المجاز، وإلّا فللخصم أن يقول: ما اخترناه أيضاً من وجوه المجاز وهو مجاز الحذف من أقوى وجوه المجاز؛ لأنّه على ما ذكره العلّامة الشيرازي في شرح المفتاح اختصار في الكلام وهو محمود في غاية الفصاحة والبلاغة، بل ذكر السيوطي في كتاب الإتقان أنّه معظم أقسام المجاز، ونقل عن ابن جنّي أنّه قال: الحذف شجاعة العربية؛ لأنّه يشجّع على الكلام[٤].

---

١. «ش»: لا ينافي.

٢. في هامش «ع، م»: وقال الفاضل التفتازاني في التلويح: اعلم أنّه إذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك أن تعتبره («م»: يعتبره) أيّهما شئت وتتنوّع المجاز بحسب ذلك مثلاً إطلاق المشفر على شفة الإنسان إن كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة، وإن كان باعتبار استعمال المقيّد في المطلق فمجاز مرسل نصّ عليه الشيخ عبد القاهر [انظر: **مختصر المعاني** للتفتازاني: ٢٢١] انتهى، «هـ»: «منه ١٢».

٣. «م»: ـ إتمام.

٤. **الإتقان في علوم القرآن** ٢/ ١٥٥.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الحمل على هذا المعنى المجازي أعني الرؤية إنّما يصحّ بعد إثبات إمكانه الذاتي على الله تعالى، وأنّه ليس في امتناعه على الله كأصل معنى الملاقاة، وإلّا يكون الحكم بامتناع الملاقاة بالمعنى الحقيقي على الله دون اللقاء بمعنى الرؤية تحكّماً[١] صرفاً ومكابرة بحتاً، وأيضاً لو لم يتوقّف صحّة إطلاق أمثال ذلك على ثبوت إمكانه الذاتي لجاز حمل اليد والوجه والقدم وأمثالها في كلامه تعالى على ظاهرها ولم يحتجّ إلى تأويل، و[٢]فساده ظاهر وبهذا ظهر أنّه لا يكفيه الدخل في الأدلّة العقلية التي ذكرها العدلية على امتناع الرؤية على الله تعالى، وأمّا فراره من[٣] مذهب الأشعري إلى ما ذهب إليه أبو منصور الماتريدي من التمسّك في ذلك بالظواهر النقلية فلا يستقيم له ولا يليق بشأنه وإن ارتكب هذا العار المهين والعجز المبين في كتابه الموسوم بالأربعين وسنذكر بيان إنّ ذلك فرار عن المطر إلى الميزاب في الموضع اللائق من هذا الكتاب إن شاء الله الموفّق للصواب.

[قوله تعالى: ﴿يَا بَنِيَ إِسْرَآءِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِيَ أَنْعَمْتُ ...﴾ (٤٧)]

قوله: يريد به تفضيل آبائهم الذين كانوا في عصر موسى.

[معنى تفضيل بني إسرائيل]

جواب عن سؤال مقدّر وهو أنّه كيف يصح أن يقول: فضّلتكم وإذ نجّيناكم ونحو ذلك، فيخاطب بذلك من لم يفضّل ومن لم يدرك فرعون والإنجاء من شرّه، وتقرير الجواب ظاهر وله نظائر في كلام العرب لأنّهم قد يقولون مفتخراً على غيرهم فعلنا بكم يوم عكاظ وهزمناكم[٤]، وإنّما يريدوا أنّ قومي فعلوا ذلك بقومك، قال الأخطل يهجو جرير بن عطية شعر:

---

١. «هـ»: متحكماً.
٢. «م»: ـ و.
٣. «ش»: عن.
٤. «ك»: هرمناكم.

ولقد سما لكم الهذيل فنالكم بإراب حيث تقسّم الأنفالا
في فيلق يدعوا الأراقم لم تكن فرسانه عزلاً ولا أكفالا

ولم يلحق جرير، الهذيل ولا أدرك اليوم الذي ذكره غير أنّه لمّا كان يوم من أيّام قوم الأخطل على قوم جرير أضاف الخطاب إليه وإلى قومه وكذلك خطاب الله في الآيتين ونحوهما إنّما توجّه إلى أبناء من حصل له التفضيل والنجاة من آل فرعون وأخلافهم، والمعنى اذكروا تفضيل آباءكم وإذ نجّيناآباءكم وأسلافكم والنعمة على السلف نعمة على الخلف كذا أفاده السيّد المرتضى في كتاب الغرر(١).

وقال المحشّي الفاضل: أقول: المراد بتفضيلهم تفضيلهم(٢) بنعمة الإيمان وإنزال الكتاب والنجاة في يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئاً لكونهم عاملين بما حكم الله به فيقال لهم اذكروا هذه النعمة كانت لكم فيما مضى وفاتكم لأنّه نسخ دينكم ولا ينفعكم متابعته ولا تحرموا أنفسكم عن هذا(٣) التفضيل بل كونوا عليه بمتابعة دين الله وكتابه الذي لا نسخ له واتّقوا اليوم الذي كنتم نجوتم عن نوايبه(٤)، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ الظاهر أنّ المخاطبين بتذكير النعمة والتفضيل هم الموجودون في زمان النبي عليه الصلاة والسلام من بني إسرائيل وهؤلاء قد نشأوا في أيّام تحريف التوراة وزمان الجاهلية والفترة مشركين(٥) من أوّل عمرهم إلى زمان نزول الآية فلا تفضيل لهم أنفسهم قط مع استمرار كفرهم حتّى يتصوّر تذكيرهم به(٦).

والحاصل أنّه إن أراد بالنعمة في قوله فيقال لهم اذكروا النعمة التي كانت لكم فيما مضى وفاتكم إلى آخره، الإيمان الذي زعم حصوله لهؤلاء قبيل بعثة النبي عليه السلام

---

١. **الأمالي** للسيّد المرتضى ٤/ ٢٥.
٢. «ل»: ـ تفضيلهم.
٣. في المصدر: هذه.
٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ٨٥ و٨٦.
٥. «م، هـ»: مشتركين.
٦. «م»: ـ به.

فقد ظهر أنّ قبل البعثة كان أيّام الجاهلية والفترة وجمهور اليهود وغيرهم كانوا مشركين ملحدين عن الدين إلّا ما شاء الله من النادر القليل ولهذا حكم أهل السنّة بكفر آباء النبي صلوات الله عليه، وظاهر أنّ خطاب الله تعالى بقوله: ﴿يَا بَنِي إِسْرَاءِيلَ﴾ لم يكن متعلّقاً بواحد أو اثنين من مؤمني اليهود الموجودين في زمان النبي عليه السلام[١] وإن أراد به الإيمان الذي كان لآبائهم في زمان موسى عليه السلام فقد رجع كلامه إلى ما ذكره المصنّف من إرادة تفضيل آبائهم والإشعار بأنّ تفضيلهم يستلزم تفضيل أولادهم فتدبّر.

﴿قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ...﴾ (٤٨)﴾

قوله: وقد تمسّكت المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر.

[المعتزلة والشفاعة]

اعلم أنّ المعتزلة افترقوا فرقتين منهم من أنكر الشفاعة أصلاً ومنهم من اثبتها في بعض المواد والذي اتّفقوا عليه هو أنّ صاحب الكبيرة إذا مات بغير توبة فلا فائدة في شفاعته وأمّا إذا تاب فقد ذهب[٢] بعضهم إلى أنّه يحتاج في قبول توبته إلى الشفاعة كما صرّح به في التمهيد وغيره، وعلى هذا فإطلاق عبارة المصنّف في هذا المقام حيث أطلق المعتزلة ولم يقيّد أهل الكبائر بما[٣] إذا لم يتوبوا محلّ نظر لأنّه يشعر بأنّ المعتزلة عن آخرهم قالوا بنفي الشفاعة في أهل الكبائر مطلقاً وليس كذلك كما عرفت اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المصنّف بنى في إطلاقه على أنّ قبول التّوبة عند المعتزلة واجب فيلزمهم نظراً إلى الأصل المذكور نفي احتياج أهل الكبائر إلى الشفاعة مطلقاً سواء تابوا أو لا.

---

١. «م، هـ»: صلى الله عليه وآله.
٢. «م»: وقد ذهب.
٣. «م»: كما.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ ...﴾(٤٩)]

[ما أفاده السيّد المرتضى في أفعال العباد]

قال السيّد الشريف المرتضى ﷺ في كتاب[١] الغرر: إن سأل سائل عن هذه الآية فقال: ما تنكرون أن تكون في هذه الآية دلالة على إضافة الأفعال التي تظهر من العباد إليه تعالى من وجهين:

أحدهما: أنّه قال بعد ذكر ما تقدّم[٢] من أفعالهم ومعاصيهم وفي ذلكم[٣] بلاء من ربّكم عظيم فأضافها إلى نفسه[٤].

والثاني: أنّه أضاف نجاتهم من آل فرعون إليه تعالى، وقال تعالى: **﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ﴾**[٥] ومعلوم أنّهم الذين ساروا حتّى نجوا فيجب أن يكون ذلك السير فعله على الحقيقة حتّى يصحّ[٦] الإضافة [حينئذ].

الجواب قلنا: أمّا قوله تعالى: **﴿وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾** فهو إشارة إلى ما تقدّم ذكره من إنجائه لهم من المكروه والعذاب، وقد قال قوم: إنّه معطوف على ما تقدّم من قوله تعالى **﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾**[٧] والبلاء هاهنا الإحسان والنعمة، ولا شكّ في أن تخليصه إيّاهم[٨] من ضروب المكروه[٩] التي عدّدها [الله] نعمة عليهم وإحسان إليهم، والبلاء عند العرب قد يكون حسناً وقد يكون سيّئاً؛ قال تعالى: **﴿وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا﴾**[١٠] ويقول الناس في الرجل إذا أحسن القتال والثبات في الحرب قد أبلى فلان ولفلان بلاء، والبلوى أيضاً قد يستعمل في الخير والشرّ إلّا أنّ أكثر ما

---

١. «ش»: كتابه.
٢. في المصدر: بعد ما تقدّم ذكره.
٣. في المصدر: ذلك.
٤. «ع»: ـ إلى نفسه. وفي «ك»: إليه.
٥. في ع، م»: **﴿وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ﴾** [الأعراف: ١٤١].
٦. في المصدر: تصحّ.
٧. البقرة: ٤٧.
٨. في المصدر: لهم.
٩. في المصدر: المكاره.
١٠. الأنفال: ١٧.

يستعمل[١] البلاء الممدود في الجميل والخير، والبلوى المقصورة في السوء والشرّ، وقال قوم: أصل البلاء في كلام العرب الاختبار والامتحان ثمّ يستعمل في الخير والشرّ؛ كما قال تعالى: ﴿وَبَلَوْنَاهُمْ بِٱلْحَسَنَاتِ وَٱلسَّيِّئَاتِ﴾[٢] يعني اختبرناهم وكما قال تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾[٣] فالخير يسمّى بلاء والشرّ أيضاً[٤] يسمّى بلاء غير أنّ الأكثر في الشرّ أن يقال: بلوته ابلوه[٥] بلاء، وفي الخير أبليته[٦] إبلاء وبلاء، وقال زهير في البلاء الذي هو الخير شعر[٧]:

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم فأبلاهما[٨] خير البلاء[٩] الذي يبلو

فجمع بين اللغتين لأنّه أراد فأنعم الله عليهم[١٠] خير النعمة التي يختبر بها عباده وكيف يجوز أن يضيف [تعالى] ما ذكره عن آل فرعون من ذبح الأبناء أو غيره إلى نفسه وهو قد ذمّهم عليه و[١١]وبخهم، فكيف يكون ذلك من فعله وقد عدّ تخليصهم منه نعمة عليهم وكان يجب على هذا أن يكون إنّما أنجاهم[١٢] من فعله بفعله وهذا مستحيل لا يعقل ولا يحصّل على أنّه قد يمكن أن يردّ قوله: ذلكم إلى ما حكاه عن آل فرعون من الأفعال القبيحة ويكون المعنى في تخليته بين هؤلاء وبينكم وتركه منعهم عن ايقاع هذه الأفعال [بكم] بلاء من ربكم عظيم أي محنة واختبار لكم، والوجه الأوّل أقوى وأولى وعليه جماعة من المفسّرين وروي أبو بكر الهذلي عن الحسن في قوله تعالى: ﴿وَفِى ذَٰلِكُمْ بَلَآءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ أي نعمة عظيمة إذ

---

١. في المصدر: يستعملون.
٢. الأعراف: ١٦٨.
٣. الأنبياء: ٣٥.
٤. في المصدر: ـ أيضاً.
٥. «ش، ك»: أبلوته.
٦. في المصدر: أبلوته أبليه.
٧. «م»: قوله.
٨. في المصدر: وأبلاهما.
٩. «م»: البلايا.
١٠. في المصدر: عليهما.
١١. في المصدر: ـ و.
١٢. في المصدر: نجاهم.

نجاكم[١] من ذلك، وقد روي مثل ذلك عن ابن عبّاس والسدّي ومجاهد[٢] وغيرهم، وأمّا[٣] إضافة النجاة إليه وإن كانت واقعة بيسرهم وفعلهم فلو دلّ على ما ظنّوه فوجب[٤] إذا قلنا: إنّ الرسول انقذنا من الشرك وأخرجنا من الضلالة إلى الهدى ونجّانا من الكفر أن يكون فاعلاً لأفعالنا وكذلك فقد يقول أحدنا لغيره: أنا نجّيتك من كذا وكذا وخلّصتك ولا يريد أنّه فعل [بنفسه] فعله والمعنى في ذلك ظاهر؛ لأنّ ما وقع بتوفيق الله ودلالته وهدايته ومعونته وألطافه فقد يصحّ إضافته إليه فعلى هذا صحّت إضافة النجاة إليه تعالى ويمكن أيضاً أن يكون مضيفاً لها [إليه] من حيث ثبّط عنهم الأعداء وشغلهم عن طلبهم وكلّ هذا يرجع إلى المعونة فتارة يكون بأمر يرجع إليهم وتارة بأمر يرجع إلى أعدائهم[٥] انتهى كلامه قدّس سرّه الشريف.

واعلم أنّ ثاني السؤالات التي ذكرها مفتي الشام الشيخ عزّ الدين عبد السلام[٦] في أماليه ولم يجب عنها كما أشرنا إليه سابقاً في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ**﴾[٧] الآية يتعلّق بهذا المقام، وتقريره إن ذكر الأزمنة في مثل قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ**﴾[٨] ﴿**وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ**﴾[٩] وغير ذلك من المواضع التي حصل فيها الامتنان بالنعم يجعل الممتنّ به نفس الزمان ومثله قول من قال من العرب شعر:

---

١. في المصدر: إذا أنجاكم. وفي «ك»: إذا نجاكم.
٢. «ش»: المجاهد.
٣. في المصدر و«هـ»: فأمّا.
٤. في المصدر و«م، ك، هـ»: لوجب.
٥. **الأمالي** للسيّد المرتضى ٤/٢٣ ـ ٢٥.
٦. «ك»: عليه الرحمة.
٧. البقرة: ١١.
٨. الأعراف: ١٤١، في «ك»: ﴿**وَإِذْ أَنجَيْنَاكُمْ**﴾ [البقرة: ٤٩].
٩. البقرة: ٥١.

أنسيت يوم عكاظ إذ لاقيتني تحت العجاج ولم تشقّ غباري[١]

والمراد ما وقع في اليوم لا نفس اليوم ما فائدة[٢] ذلك ولو ذكرت النعم فقط استقلّ المعنى انتهى.

وأقول: بالله التوفيق قد[٣] صرّح أئمّة النحو بأنّ «إذ» ظرف وضع لنسبة زمان ماضية وقع فيه أُخرى، ومحلّه النصب أبداً بالظرفية وعامله في أمثال هذه الآية اذكر أو نحوه على تأويل اذكر الحادث إذ كان كذا، فحذف الحادث وأُقيم الظرف مقامه أو العامل مضمر دلّ عليه الكلام السابق إن سبقه كلام آخر كذلك[٤]، وهذا كلّه مع تداوله في كتب النحو مذكور في هذا التفسير عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ﴾ الآية وبعد الاطّلاع على ما ذكرناه لا يبقى للإشكال[٥] وجه إذ يظهر ممّا ذكرناه إن ذكر الوقت الذي حدث فيه الحادث المقصود بالبيان ضروري ولو ذكر النعم فقط لم يعلم أنّ الخطاب مع من وهل أُريد بذلك تذكير أحد أو لا مع أنّ المطلوب في هاتين الآيتين تذكير بني إسرائيل عن الوقت الذي حصل لهم فيه تلك النعم وهذا أُسلوب معمول في الفارسية أيضاً كما قال شاعرهم شعر[٦]:

يـاد بـاد آنكـه سـر كـوى تـوام منزلـا بـود ديده را روشنى از خاك درت[٧] حاصل بود[٨]

قوله: وأصل آل أهل لأنّ تصغيره أُهيل.

---

١. انظر: **مجمع الأمثال** للميداني ٢/ ٢٥٠؛ **خزانة الأدب** ٦/ ٣٠٨.

٢. «ش»: بإفادة. ٣. «ش»: وقد.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: إحدى النسبتين هاهنا ما يتضمّنها المقدر وهو الحادث إذ هو بمعنى الذي حدث، والثانية يتضمّنها نجّيناكم، فتدبّر «١٢ منه رحمه الله». ٥. «م»: الإشكال.

٦. «هـ»: نظم، هو شمس الدين محمّد الحافظ الشيرازي.

٧. «ك»: روى توام. ٨. انظر: **ديوان الحافظ الشيرازي**، ٢٨٠.

[معنى «آل» والتحقيق فيه]

هذا ما عليه الجمهور في تصحيح هذه الكلمة وأُفيد فيه نظر؛ لأنّ أُهيل مع وجود أهل لا يدلّ على أنّ أصل آل أهل وإن لم يثبت أُويل لأنّه يمكن أن يكون تصغير أهل ولم يجيء تصغير آل، وما ذكره المصنّف من اختصاص آل بأهل ذوي الشرف يصحّح ترك تصغيره[1] مع أنّ تخفيف أهل إلى آل بقلب هاءه ألفاً كما بنوا عليه في هذا التصحيح في غاية الشذوذ، قال الشيخ الرضي رحمه الله في شرح الشافية في بحث الإبدال: قيل: أصله أهل ثمّ ءأل فقلبت الهاء همزة ثمّ آل بقلب الهمزة ألفاً وذلك لأنّه لم يثبت قلب الهاء ألفاً[2]، انتهى.

وهذا يدلّ على أنّه رضي بقلب الهاء همزة ولم يرض بقلبها ألفاً انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً فلأنّ ما ذكره من أنّ اختصاص آل بأهل ذوي الشرف يصحّح ترك تصغيره إنّما يتّجه لو كان التخصيص بذلك واقعاً في أصل وضع اللغة وليس كذلك بل التخصيص إنّما عرض بعد الاستعمال كما يدلّ عليه صريح عبارة المطوّل وغيره.

وأمّا ثانياً فلأنّ العبارة المشعرة بقلب الهاء ألفاً يجوز أن يكون مبنياً على الطي في العبارة والمقصود التفصيل[3] الذي نقله عن الشيخ الرضي في شرح الشافية فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ...﴾ (٥٠)]

قوله: ﴿وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾[4].

---

١. في هامش «ع»: اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ التخصيص بأهل ذوي الشرف قد عرض في الاستعمال والذي يدّعي تصغيره إنّما يدّعيه في أصل اللغة «١٢». ٢. **شرح شافية ابن الحاجب** للرضي ٣/٢٠٨.

٣. «م»: التفضيل. ٤. البقرة: ٥٠.

[بحث في معنى «النظر»]

اعلم أنّ للنظر معان مختلفة منها تقليب الحدقة الى جانب المرئي طلباً لرؤيته وهو المراد هاهنا والنظر بهذا المعنى طريق إلى الرؤية وسبب لها لأنفسها ومن هاهنا أخطأ من زعم أنّ النظر بمعنى الرؤية وقد يجيء بمعنى الفكر كما في قوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ**﴾(١) وقد يجيء بمعنى الرحمة كما في قوله: ﴿**وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾(٢) أي لا يرحمهم، وقد يجيء بمعنى المقابلة كما في قولهم: جبلان يتناظران أي يتقابلان، وقد يجيء بمعنى الانتظار كما في قوله: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾(٣) أي وجوه غضّة منتظرة ثواب ربّها.

واستقصاء الكلام في أنّ النظر لم يجيء بمعنى الرؤية مع إيراد شبهة المخالفين ودفعها سيجيء إن شاء الله تعالى، وبما ذكرناه أوّلاً من معنى النظر قد انحلّ عن أصله ما استشكله بعضهم من أنّ قوم موسى عليه السلام ما كانوا يرون فرعون وقومه عند الغرق.

وقد أشار المصنّف إلى حلّ(٤) ذلك بوجوه أُخرى قد أخذ بعضها من تفسير فخر الدين الرازي حيث قال: في قوله تعالى: ﴿**أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ**﴾ وجوه:

أحدها أنّكم ترون النظام [أمواج] البحر(٥) لفرعون وقومه.

وثانيها أنّ قوم موسى عليه السلام سألوه أن يريهم الله تعالى حالهم فسأل موسى عليه السلام ربّه أن يريهم إيّاهم فلفظهم(٦) البحر ألف ألف ومئتين ألف نفس وفرعون معهم، فنظروا إليه طافياً(٧) وإن البحر لم يقبل واحد منهم لشؤم كفرهم، فهو معنى قوله تعالى: ﴿**فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً**﴾(٨) أي نخرجك من مضيق

---

١. الأعراف: ١٨٥.
٢. آل عمران: ٧٧.
٣. القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.
٤. «هـ»: أجل.
٥. «م، ك، هـ»: ـ البحر.
٦. «م»: فلفظهم.
٧. في المصدر: طافين.
٨. يونس: ٩٢.

البحر إلى سعة الفضاء ليراك الناس ويكون عبرة لهم.

وثالثها أنّ المراد وأنتم بالقرب منهم حيث تواجهونهم[١] وتقابلونهم وإن كانوا لا ترونهم[٢] بأبصارهم[٣] [قال الفرّاء:][٤] وهو مثل قولك: لقد ضربتك وأهلك ينظرون[٥] إليك فما أعانوك، تقول: ذلك إذا قرب أهله منه وإن كانوا لا يرونه ومعناه راجع إلى العلم[٦] انتهى.

وقال المحشّي الفاضل: في الآية إشكال آخر[٧] لأنّهم أي المخاطبين في الآية من بني إسرائيل[٨] لم يكونوا ناظرين، ولا يبعد أن يقال: لعلّ الله أعطاهم قوّة النظر في أصلاب آبائهم ليكون حجّة عليهم[٩] انتهى.

وأقول: لعلّه[١٠] أخذ هذا التوجيه ممّا روي عن مولانا أبي عبد الله الحسين عليه السلام أنّه كان في يوم كربلاء إذا حمل على عسكر ابن زياد عليه اللعنة يقتل بعضاً ويترك آخرين مع تمكّنه من قتلهم، فقيل له في ذلك: فقال عليه السلام: كشف عن بصري فأبصرت النطفة التي في أصلابهم فعرفت[١١] من يخرج من نطفته من هو من أهل الإيمان فتركته عن القتل لاستخلاص تلك الذرّية منه ورأيت من لم يخرج منه نطفة صالحة فقتلته[١٢].

لكن لا يخفى على المتأمّل بُعد ما ذكره من الاحتمال عن مضمون الرواية وسخافته عند أهل الدراية، نعم لو قال في حلّ الإشكال الأوّل: إنّه كشف عن بصر

---

١. في المصدر: توجّهونهم.
٢. في المصدر و«ل»: يرونهم.
٣. «ك»: بأبصاركم.
٤. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٥. «م»: تنظرون.
٦. **تفسير الرازي** ٣/ ٧٣.
٧. في المصدر: في قوله ﴿وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ إشكال.
٨. في المصدر: ـ أي المخاطبين في الآية من بني إسرائيل.
٩. **حاشية عصام**، المخطوط، ٨٧.
١٠. «ش»: لعلّ.
١١. في المصدر: فصرفت عن نطفة.
١٢. **أسرار الشهادة**، ٤١١؛ **معالم السبطين** ٢/ ٣١؛ **موسوعة كلمات الإمام الحسين**، ٦٠٩.

أصحاب موسى حتّى رأوا فرعون وأصحابه في مضيق البحر لم يبعد[١] عنه[٢] كلّ البعد فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً...﴾ (٥١)]

قوله: وعبّر عنها بالليالي.

يعني عبّر عن ذي القعدة وعن ذي الحجّة بالليالي، مع أنّها بأيّامها ولياليها متعلّقة بالمواعدة؛ لأنّ الليالي غرر شهور العرب المبنية على سير القمر بخلاف شهور الفرس والروم المبنية على سير الشمس؛ فإن غررها في حين طولها في أوّل الحمل.

وقال أهل التحقيق: إنّما عبّر عن المجموع بالليالي[٣] لأنّ الليلة وقت العبادة والخلوة فخصّت بالذكر لشرفها ولعدد الأربعين خاصية لن ينكرها أهل الذوق ولهذا جاء في الحديث «من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[٤]، والجنين ينقلب في الأطوار في الأربعينات، وروي[٥] أنّ موسى عليه السلام لم يحدث حدثاً[٦] في الأربعين[٧] ليلة حتّى هبط من الطور، كذا في تفسير النيسابوري[٨].

قوله: [﴿وَاعَدْنَا﴾][٩] لأنّه تعالى وعده الوحي ووعد[١٠] موسى المجيء للميقات إلى الطور.

---

١. «هـ»: لم تبعد.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: إنّما قال عنه أي عن المحشّي الفاضل إذ عند المحشّي الفاضل يصحّ حمل النظر على الرؤية دون العدليّة «١٢ منه رحمه الله».

٣. في المصدر: ـ المجموع بالليالي.

٤. **المصنّف** لابن أبي شيبة ٨/١٣١؛ **مسند الشهاب** لمحمّد بن سلامة ١/٢٨٥.

٥. في المصدر: قال أبو العالية.

٦. «م، هـ»: حديثاً.

٧. «م»: أربعين.

٨. **تفسير النيسابوري** ١/٢٨٦.

٩. ما بين المعقوفتين من المصدر.

١٠. في المصدر: وعده.

[معنى المواعدة]

قال المحشّي الفاضل: أشكل على الفحول: إنّه كيف يكون المفاعلة بفعلين[١] من جانبين مع تعلّق كلّ منهما بأمر آخر، فلا يقال: جاذبته، وأنت جذبت الثوب، وهو جذب العناق، وأيضاً أربعين إن كان مفعولاً به لـ«واعدنا» لم يكن المواعدة فيها بل قبلها، ولو كان مفعولاً فيه للوحي أو المجيء لم يكن شيء منهما في أربعين؛ سيّما إذا جعل أربعين معياراً، بل المجيء في جزء منه، والوحي في جزء أو بعده متّصلاً به، كما قيل: وقد[٢] أطال المحقّق التفتازاني في ضبط ما قيل وما عليه في هذا المقام، ونحن تركناها لما لم نشاهد منه إلّا طول الكلام من غير طول وإنعام، ونحن نقول: واعدنا لا يطلب إلّا مواعدة منك متعلّقة بالمفعول، ومواعدة منه متعلّقة بك سواء اتّحد الموعود أو اختلف، بخلاف ما إذا ذكر الموعود فنقول: واعدناه الدرهم، فإنّه لا يسع حينئذ اختلاف الموعود، ثمّ أربعين مفعول مطلق أي واعدنا موسى مواعدة أربعين ليلة، أي متعلقة بأربعين ليلة بأن يجيء موسى فيه متوجّهاً إلى ربّه فارغاً عمّا سواه، ويوحي إليه ربّه لذلك المجيء سواء كان الإيحاء[٣] في جزء منه أو بعده؛ لأنّ تعلّق المواعدة بأربعين يكفي فيه أن يكون وعده تعالى متعلّقاً بصرفها إلى العبادة والتوجّه، ويحتمل أن يكون المراد إنّا واعدنا موسى أربعين ليلة إنزال التوراة بأن وقع الوعد كلّ ليلة ووعد موسى تحمله بتلقّيه[٤] كلّ ليل[٥] انتهى[٦] كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ الجواب الذي نسبه إلى نفسه يرجع في المعنى إلى ما ذكره الفاضل التفتازاني والفرق بينهما أنّ هذا الفاضل جعل لفظ أربعين مفعولاً مطلقاً بغير لفظه مثل ضربت سوطاً وارتكب بتقدير لفظ المواعدة تطويل المسافة بلا طائل،

---

١. في المصدر: لإفادة الفعلين.

٢. «ك»: أنّه.

٣. في المصدر و«ل، ه»: الايجاء.

٤. في المصدر: لحمله تبليقه.

٥. في المصدر و«ه»: ليلة.

٦. **حاشية عصام**، ٨٧ و٨٨.

والفاضل التفتازاني جعله مفعولاً به حيث قال: بعد ذكر مراتب النقض والإبرام، فإن قلت: قد طال الكلام فما حقيقة المرام، قلت: إنّ أربعين ليلة في موقع المفعول به باعتبار ما يتعلّق بها من الأحوال والأفعال الصالحة لتعلّق الوعد به، ويكون من الطرفين وعد متعلّق به، إلّا أنّه من الله تعالى الوحي وتنزيل التوراة، ومن موسى المجيء والاستماع أو القبول، وكذا الكلام في كلّ موضع بين اختلاف الطرفين في باب المفاعلة انتهى.

ولعلّ هذا الفاضل لم يذكر جواب الفاضل التفتازاني لئلّا يطّلع أحد على انتحاله سريعاً، وإنّما نسب ما ذكره الفاضل التفتازاني إلى خلوّه عن الطول والإنعام، لئلّا يرجع من يصدّق في قوله إلى حاشية ذلك الفاضل، ويستمرّ له عندهم دعوى تفرّده بذلك الكلام، في شطر من الأيّام، والله أعلم بحقائق المرام.

قوله: [﴿ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ﴾][١] إلهاً و[٢]معبوداً.

[معنى اتّخاذ العجل والتحقيق فيه]

فحذف المفعول الثاني لمجرد الاختصار أو تعيّنه أو ادّعاء تعيّنه، وفي حاشية تفسير المعيني أنّه حذف لشناعته[٣] وقيل: اتّخذ متعدّ إلى مفعول واحد أي صنعتم العجل نحو ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا﴾[٤] وعلى هذا يكون الجملة وهي عبدتموه إلهاً محذوفة وذلك من اختصارات القرآن انتهى.

وفيه أنّه لا حاجة إلى حذف الجملة، بل يكفي أن يقدّر الجارّ والمجرور أي اتّخذتم العجل للعبادة، وقد تمحّل بعضهم لتصحيح واقعة عبادة العجل حيث استبعد وقوعها منهم مع أنّهم شاهدوا قبل ذلك من المعجزات الباهرة التي يكون قريبة[٥]

١. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٢. في المصدر: أو.
٣. «هـ»: بشناعته.
٤. الأعراف: ١٤٨.
٥. «ش»: قرينة.

من حدّ الإلجاء في الدلالة على الصانع وصدق موسى، وكيف يجوز أن يتّفق العقلاء الجمع العظيم على ما يعلم فساده ببديهة العقل من أنّ الصنم المتّخذ من حلّيهم إله[١] أنّ السامري[٢] ألقى إلى القوم أنّ موسى عليه السلام إنّما قدر على ما أتى به من الخوارق لأنّه كأن يتّخذ طلسمات على قوى فلكية، فقال للقوم: أنا اتّخذ لكم طلسماً مثل طلسمه فجعل العجل[٣] يخرج منه صوت عجيب، وأطمعهم في صيرورتهم[٤] مثل موسى[٥] في إتيان الخوارق، أو لعلّ القوم كانوا مجسمة وحلولية[٦] فجوّزوا حلول الإله في بعض الأجسام فوقعوا في تلك الشبهة الركيكة كذا في التفسير الكبير[٧].

ولعمري أنّه قد أحسن في نسبة ذلك إلى التمحّل فإنّ العدول عن عبادة واجب الوجود الصانع لكلّ موجود إلى العجل المصنوع بيد السامري الصانع المردود ليس بمستبعد من كوادن اليهود[٨] بل له في هذه الأُمّة تصير لا يخفى على الخبير.

قوله: من بعد موسى [عليه السلام] أو مضيه.

أي إلى الطور أراد أنّ الضمير إمّا راجع إلى موسى وحينئذ يقدّر مضاف وهو المضي، وإمّا راجع إلى مضي موسى المفهوم من فحوى الكلام بقرينة قوله تعالى: ﴿**وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ**﴾[٩] الآية وعلى هذا[١٠] لا يتوجّه ما قاله المحشّي الفاضل من أنّ إرجاع الضمير إلى موسى يقتضي أن يكون موسى[١١]

---

١. «م»: آله.
٢. «ه»: ـ السامري.
٣. في المصدر: وروح عليهم ذلك بأن جعله بحث خرج.
٤. في المصدر: في أن يصيروا.
٥. «ه»: ـ موسى.
٦. «ش»: حيلوليّة.
٧. **تفسير الرازي** ٧٥/٣.
٨. في هامش «م، ه»: أي من بعد مجيء موسى بالبيّنات كما سيجيء في قوله ﴿**وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ**﴾ انتهى، «ملّا عبد السلام قاضي رحمه الله تعالى، ١٢».
٩. الأعراف: ١٤٢.
١٠. «ع، ل»: ـ هذا.
١١. «ه»: ـ موسى.

متّخذاً لها قبل ذلك كما لا يخفى على العارف لسياق[١] الكلام، فلذا اقتصر صاحب[٢] الكشّاف على التوجيه الثاني[٣].

وفي بعض الحواشي إنّما قدّر لفظ المضي مضافاً دون لفظ المواعدة المفهوم من واعدنا حتّى يكون المعنى من بعد مواعدة موسى ليزول به التعارض بين مدلول ثمّ من التراخي عن المواعدة و[٤] الابتدائية من وقوع البعدية عقيب المواعدة إذ المهلة واقعة بين المواعدة والاتّخاذ وبيان الغاية واقع عقيب المضي إلى الطور فلم يتواردا[٥] على محلّ واحد.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ...﴾ (٥٣)]

قوله: يعني التوراة الجامع بين كونه كتاباً [منزلاً][٦] وحجّة يفرّق[٧] بين الحقّ والباطل إلى آخره.

إنّما قال: يعني إشارة إلى أنّ ظاهر عبارة القرآن يقتضي أن يكون المراد بالفرقان القرآن مع أنّه لم يؤت موسى عليه السلام القرآن وإنّما اختصّ به محمّد صلى الله عليه وآله وسلم فلابدّ في توجيهه من عناية بأحد الوجوه المذكورة.

[ما أفاده السيّد المرتضى في معنى الكتاب والفرقان]

وقد ذكر السيّد المرتضى قدس سره في كتاب الغرر وجوها خمسة وفصّل الكلام فيها:

أوّلها: ما ذكره المصنّف أوّلاً وتقريره أنّ القرآن[٨] بمعنى الكتاب المتقدّم ذكره

---

١. في المصدر و«ل»: بسياق.
٢. في المصدر: ـ صاحب.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٨٨.
٤. في «ش، ل» زيادة: مدلول «من»، وفي «ع» عليه شطب.
٥. «م»: فلم يتوارد.
٦. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٧. في المصدر: تفرّق.
٨. في المصدر: الفرقان.

وهو التوراة ولا يكون هاهنا اسماً للقرآن المنزّل على محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ويحسن نسقه على الكتاب لمخالفته بلفظه[١] كما قال تعالى: ﴿ٱلْكِتَابَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ وإن كانت الحكمة ممّا يتضمّنها الكتاب وكتب الله كلّها فرقان تفرّق[٢] بين الحقّ والباطل والحلال والحرام، ويستشهد على هذا[٣] الوجه بقول طرفة شعر:

فما لي أراني وابن عمّي مالكاً   متّى أدن منه ينأ عنّي ويبعد

فنسق يبعد على يناي[٤] وهو هو[٥] بعينه وحسن ذلك باختلاف[٦] اللفظين، وقال عدي ابن زيد شعر:

وقدّمت الأديم لراهشيه   وألقى[٧] قولها كذباً وميناً

والمين الكذب.

وثانيها: أن يكون الكتاب عبارة عن التوراة [والإنجيل][٨] والفرقان عن[٩] انفراق البحر الذي آتيه موسى عليه السلام.

وثالثها: أنّ يراد بالفرقان الفرق بين الحرام والحلال، والفرق بين موسى وأصحابه المؤمنين، وبين فرعون وأصحابه الكافرين؛ لأنّ الله تعالى قد فرّق بينهم في أُمور كثيرة منها أنّه نجّى هؤلاء وأغرق[١٠] أُولئك.

ورابعها: أن يكون المراد[١١] بالفرقان القرآن المنزل على نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ويكون المعنى في ذلك وآتينا موسى التوراة والتصديق والإيمان بالفرقان الذي هو القرآن؛ لأنّ موسى عليه السلام كان مؤمناً بمحمّد [صلى الله عليه وآله وسلم] وبما[١٢] جاء به[١٣] [و] مبشّراً

---

١. في المصدر: للفظه.
٢. «ه»: ـ تفرّق.
٣. «ش»: ذلك.
٤. «ش»: ذلك.
٥. في المصدر: ـ هو.
٦. في المصدر: اختلاف.
٧. في المصدر: وألفا.
٨. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٩. في المصدر: ـ عن.
١٠. في المصدر: غرق.
١١. في المصدر: ـ المراد.
١٢. «ش، م»: وما.
١٣. «م، ه»: ـ به.

ببعثته[١] وساغ[٢] حذف القبول[٣] والإيمان والتصديق وما جرى مجراه وإقامة الفرقان مقامه كما ساغ في قوله [تعالى] ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[٤] وهو يريد أهل القرية.

وخامسها: أن يكون المراد بالفرقان القرآن[٥] ويكون تقدير الكلام وإذ آتينا موسى الكتاب الذي هو التوراة وآتينا محمّداً صلّى الله عليه وآله وسلّم الفرقان فحذف ما حذف[٦] ممّا[٧] يقتضيه الكلام كما حذف الشاعر في قوله شعر:

تراه[٨] كأنّ الله يجدع أنفه وعينيه إنّ مولاه كان له وفر

أراد ويفقأ عينيه لأنّ الجدع لا يكون بالعين واكتفى بجدع عن[٩] يفقأ.

وقال آخر[١٠] شعر:

تسمع للأحشاء منه لغطا[١١] ولليدين حشأة[١٢] وبددا

أي وترى لليدين لان الحشأة والبدد لا يسمعان وإنّما يريان.

وقال الآخر شعر:

علفتها تبناً وماءاً بارداً حتّى شتت همالة عيناها

أراد و[١٣]سقيتها ماء بارداً فدلّ علفت على سقيت.

وقال آخر[١٤] شعر:

يا ليت بعلك قد غدا متقلّداً سيفاً ورمحا

---

١. «هـ»: يبعثه.
٢. «ك»: ساق.
٣. في المصدر: التوراة.
٤. يوسف: ٨٢.
٥. في المصدر: ـ القرآن.
٦. في المصدر: ـ ما حذف.
٧. «ل»: بما.
٨. «ش، ك، ل»: يراه.
٩. «ل»: من.
١٠. في المصدر: ـ آخر.
١١. «ل، ك»: لفظاً.
١٢. في النسخ: حسأة، وما أثبتناه من المصدر.
١٣. في النسخ: ـ و.
١٤. في المصدر: الآخر.

أراد حاملاً[١] رمحاً.

قال قدّس سرّه[٢] الشريف [المرتضى][٣] ووجدت أبا بكر بن[٤] الأنباري يقول: إنّ الاستشهاد بهذه الأبيات على هذا الوجه لا يجوز، لأنّ الأبيات اكتفى فيها بتركه فعل غيره والآية يكتفى[٥] فيها باسم دون اسم، والأمر وإن كان على ما قاله في الاسم والفعل فإن موضع الاستشهاد صحيح؛ لأنّ الاكتفاء في الأبيات[٦] بفعل عن فعل إنّما حسن من حيث دلّ[٧] الكلام على المحذوف والمضمر واقتضاه فحذف تعويلاً على أنّ المراد مفهوم غير ملتبس ولا مشتبه، وهذا المعنى قائم في الآية وإن كان المحذوف اسماً؛ لأنّ اللبس قد زال فالشبهة[٨] في المراد بها فحسن الحذف[٩] لأنّ الفرقان إذا كان اسماً للقرآن وكان من المعلوم أنّ القرآن إنّما أُنزل على نبيّنا محمّد[١٠] صلّى الله عليه وآله وسلّم دون موسى [عليه السلام] استغنى عن[١١] أن يقال: وآتينا محمداً [صلّى الله عليه وآله وسلّم] القرآن كما استغنى الشاعر عن أن يقول: ويفقأ[١٢] عينيه وترى لليدين حشأة[١٣] وبدداً[١٤] وما شاكل ذلك.

إلّا أنّه يمكن أن يقال فيما استشهد[١٥] به في جميع الأبيات ما[١٦] لا يمكن أن يقال مثله في الآية وهو[١٧] لا محذوف[١٨] فيها ولا تقدير لفعل مضمر[١٩] بل

---

١. «ع، م»: وحاملاً. وفي «ك»: وحاملاً ورامحاً.
٢. في المصدر: ـ قدّس سرّه.
٣. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٤. «ع، م، هـ»: ـ ابن.
٥. في المصدر: اكتفى.
٦. «م»: الاثبات.
٧. «ش»: دالّ.
٨. في المصدر: والشبهة.
٩. في المصدر: بهذا الحذف فحسن.
١٠. المصدر: ـ محمّد.
١١. «م»: ـ عن.
١٢. في النسخ: يقفأ.
١٣. في النسخ: وترى اليدين حسأة.
١٤. «هـ»: برداً.
١٥. «ش»: استشهدوا.
١٦. في المصدر: ممّا.
١٧. «ل، م، هـ»: وهو أنّه.
١٨. في المصدر: أن يقال إنّه محذوف.
١٩. «ش»: المضمر.

الكلام[١] في كلّ بيت منهما محمول على المعنى ومعطوف عليه لأنّه لمّا قال[٢]:

تراه كأنّ الله يجدع أنفه

وكان معنى الجدع هو الإفساد للعضو والتشويه[٣] به عطف على المعنى، فقال: وعينيه فكأنّه قال: تراه[٤] كأنّ الله يفسد[٥] أنفه ويشوّهه، ثمّ قال: وعينيه[٦] وكذلك لمّا كان السامع [للغط الأحشاء][٧] عالماً به عطف على المعنى فقال: ولليدين حشأة وبدداً أي [أنّه] يعلم هذا وذاك معاً، وكذلك لمّا كان في [قوله:] علّفت معنى غذّيت عطف عليه الماء لأنّه ممّا يتغذّى[٨] به، وكذلك لمّا كان المتقلّد للسيف حاملاً له جاز أن يعطف عليه الرمح المحمول، وهذا أولى في الطعن على الاستشهاد بهذه الأبيات ممّا ذكره ابن الأنباري[٩]، انتهى كلامه قدّس سرّه الشريف.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَـلَمْتُمْ ...﴾ (٥٤)]

قوله: فاعزموا على التّوبة إلى آخره.

إنّما فسّر التّوبة بهذا ليصحّ عطف القتل عليه بالفاء مع أنّ قتلهم أنفسهم نفس التّوبة.

قوله: بالبخع.

[معنى ﴿فَٱقْتُلُوآ أَنْفُسَكُمْ﴾]

وهو أنّ يقتل الرجل نفسه، قال المحشّي الفاضل وكأنّهم أُمروا بقتل أنفسهم

---

١. «ش، ع، ك»: ـ الكلام.

٢. في «م، هـ» زيادة: شعر.

٣. «ك»: ـ والتشويه.

٤. في المصدر: ـ تراه.

٥. في المصدر: يجدع أنفه أي يفسده.

٦. «هـ»: عينه.

٧. ما بين المعقوفتين من المصدر.

٨. في المصدر: يغتذّي.

٩. **الأمالي** للسيّد المرتضى ٤/ ١٧١ ـ ١٧٢.

إشارة إلى أنّ من لم يقتل عدوّه وهو النفس يقتله[١] ليعتبر غيرهم. أو جعل توبتهم القتل[٢] إشارة إلى أنّهم لما صاروا من حزب العجل وتابعيهم جعلوا في زمرته لأنّ العجل خلق للذبح[٣] انتهى كلامه.

وأقول: التوجيه الأوّل منتحل والثاني مدخول بأنّا لا نسلّم أنّ العجل خلق للذبح بل للحرث والحمل والركوب وغيرها من المنافع أيضاً اللّهمّ إلّا أن يراد أنّ العجل حال كونه عجلاً لا ينتفع منه أحد إلّا بذبحه وفيه ما فيه لأنّ بيعه وأخذ ثمنه نفع أيضاً فتدبّر.

وأيضاً دخولهم في حزب العجل يقتضي أن يكون قتلهم بأن يقتل كلّ واحد منهم غيره لا نفسه مع أنّ هذا الفاضل قد بنى توجيهه هذا على تقدير أن يكون القتل[٤] في الآية مفسّراً بالنجع[٥] وهو أن يقتل الرجل نفسه والعجل لا يذبح نفسه[٦] نعم لو بنى على التفسير الآخر وهو أن يقتل بعضهم بعضاً يحصل الموافقة بين الأصل والفرع فتدبّر.

قوله: [وقيل:][٧] أمروا أن يقتل بعضهم بعضاً.

أقول: لعلّ في ذلك تأسّى[٨] منهم بأبيهم إبراهيم عليه‌السلام حيث جعل الله توبته عن محبّة ابنه إسماعيل بذبحه[٩] فتأمّل.

قوله: [والفاء الأُولى للتسبّب][١٠] والثانية للتعقيب.

أي بتقدير محذوف وهو فاعزموا على التّوبة إن جعل القتل عين التّوبة لئلّا يلزم عطف الشيء على نفسه أو بلا تقدير إن جعل القتل تماماً للتوبة وإن كان فيه عطف

---

١. «ل»: تقتله.
٢. «م»: ـ القتل.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٨٨.
٤. «م»: أن يكون قتلهم القتل.
٥. «م، ه»: بالنفع.
٦. «ش»: ـ لا يذبح نفسه.
٧. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٨. «ش، ع، ه»: تأسّ.
٩. «ه»: يذبّحه.
١٠. ما بين المعقوفتين من المصدر.

الجزء على الكلّ وقيل: إنّ هذه الفاء ليست للتعقيب بل للتفسير لما قبلها كما في قوله تعالى: ﴿فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِى ٱلْيَمِّ﴾[١].

قوله: [﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ متعلّق بمحذوف إن جعلته كلام موسى ... أو عطف على محذوف] إن جعلته خطاباً من الله [لهم][٢] على طريقة الالتفات.

[بحث في معنى الالتفات]

قال المحشّي الفاضل: فيه بحث لأنّه لو كان عطفاً على «فعلتم» لم يكن فيه التفات بل فيما عطف عليه حتّى لو قيل:: فتاب عليهم لكان التفاتاً يعرفه من له ألفة بمعرفة الالتفات[٣] انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر إذ الظاهر أنّ المراد من الالتفات هاهنا الاعتراض وقد صرّح بوقوع الاصطلاح عليه الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الإتقان حيث قال: وسمّاه قدامة التفاتاً وهو[٤] الإتيان بجملة أو أكثر لا محلّ لها من الإعراب في أثناء كلام أو كلامين اتّصلا معنى لنكته غير دفع الإلهام[٥]، ووجه حسن الاعتراض حسن الإفادة مع أنّ مجيئه مجيء ما لا يرقب[٦] فيكون كالحسنة تأتيك من حيث لا تحتسب[٧]، انتهى كلامه.

فظهر أنّ ما ذكره المحشّي إنّما نشأ من قلّة التفاته إلى معرفة معاني الالتفات وقد جوّز بعض المحقّقين كون الاعتراض في[٨] آخر الكلام أيضاً فافهم[٩].

---

١. الأعراف: ١٣٦.

٢. ما بين المعقوفتين من المصدر.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٨٨.

٤. «م»: ـ هو.

٥. «ش»: الإبهام.

٦. في المصدر: ما لا يترقّب.

٧. **الإتقان في علوم القرآن** ٢/ ٢٠١.

٨. «ش»: على.

٩. في هامش «ع، م، هـ»: وقد يطلق الالتفات على ما يقرب من الالتفات المعنى المشهور كما وقع في **كتاب الإتقان** [٢/ ٢٣٣] حيث قال: يقرب من الالتفات بنقل [في المصدر: نقل] الكلام من خطاب الواحد أو ⇦

هذا وقال الفاضل التفتازاني في حاشية الكشّاف أنّ الالتفات هاهنا من الغيبة إلى الخطاب حيث عبّر عنهم بطريق الغيبة بلفظ قومه قال: وهذا مع وضوحه قد خفى على كثيرين حتّى توهّموا أنّ المراد الالتفات من التكلّم إلى الغيبة في «تاب» حيث لم يقل: فتبنا، على ما هو مقتضى الظاهر وإن لم يكن بعد وقوع التعبير بطريق التكلّم، وهذا وإن سلّمنا كونه التفاتاً في كلام الله تعالى بطريق الغيبة لكن عبارة الكتاب يشعر بما ذكرنا، انتهى.

وتوضيح الكلام على مذاق هذا الفاضل وأكثر الناظرين في هذا المقام، أنّه إذا جعل قوله: ﴿**فَتَابَ عَلَيْكُمْ**﴾ من كلام موسى عليه السلام، لم يكن فيه التفات، وإن جعل من كلام الله تعالى كان مقتضى الظاهر أنّ يقال[1]: فتبنا عليهم ففي قوله: ﴿**عَلَيْكُمْ**﴾ التفات من الغيبة إلى الخطاب حيث عبّر عن المخاطبين أوّلاً بطريق الغيبة بلفظ قومه.

وأمّا قوله فتاب ففيه أيضاً التفات باعتبار كونه على خلاف مقتضى الظاهر لكن عبارة الكشّاف والمصنّف تشعر[2] بأنّ المراد من الالتفات ما ذكره الفاضل التفتازاني حيث قالا: وأمّا أن يكون خطاباً من الله تعالى لهم إلى آخره.

وما ذكره المحشّي الفاضل من أنّ الالتفات إنّما يكون فيالمعطوف عليه أحقّ بالالتفات على هذا المسلك لأنّه إذا جعل قوله: ﴿**فَتَابَ عَلَيْكُمْ**﴾ من كلام الله تعالى كان الظاهر أن يقدّر المحذوف بلفظ الغيبة على وفق لفظ قومه، أي ففعلوا ما أُمروا فكان مقتضى الظاهر أن يقال فتبنا عليهم وعبارة المصنّف يحتمل أيضاً ما ذكره من أنّ الالتفات في المعطوف عليه لا في المعطوف[3]، فتأمّل.

⇦ الاثنين أو الجمع لخطاب الآخر ذكره التنوخي وابن الأثير وهو ستّة أقسام [إلى أن قال:] الخطاب من الجمع إلى الواحد قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ**﴾ [يونس: ٨٧] إلى آخره «١٢ منه رحمه الله».

١. «ش»: أن يقول.
٢. «م، هـ»: يشعر.
٣. انظر: **حاشية عصام**، المخطوط، ٨٨.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ...﴾ (٥٥)]

[ما أفاد أبو الفتوح الرازي حول رؤية الله تعالى]

قال الشيخ الأجلّ أبو الفتوح الرازي: در آيت دليل است بر بطلان قول آنان كه گفتند: سؤال رؤيت موسى كرد و از خود گفت، چه خداى تعالى به صريحِ لفظ حواله سؤال رؤيت به ايشان كرد كه، ﴿حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾، دگر آن كه صاعقه كه از آسمان بيامد بر ايشان افتاد و[1] موسى عليه السلام سالم[2] بود از آن، و اگر موسى عليه السلام آن را[3] خواسته بودى اوّل صاعقه به موسى رسيدى، دگر[4] آن كه خداى تعالى در آيت[5] ديگر چنين فرمود كه[6]: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾[7]، و[8] دگر[9] آن كه [از] موسى عليه السلام حكايت چنين كرد كه ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾[10].

[إلى أن قال:] سبحان الله اگر جماعتى جهله بنى اسرائيل از سر گمان و تمنّا اين اقتراح كردند نصيب ايشان صاعقه آمد، و نصيب موسى بحقّ جوار و صحبت[11] بى‌هوشى آمد. و نصيب كوه كه جاى قدم ايشان بود آن آمد كه پاره پاره شد، ندانم كه[12] نصيب آن كس كه از صميم دل اعتقاد كند كه خداى را معاينه بر سبيل جهر خواهد[13] ديدن مانند[14] رؤيت اجسام و الوان چه خواهد بودن![15]

---

١. في المصدر: ـ و.
٢. في المصدر: مسلّم.
٣. في المصدر: ـ آن را.
٤. «ش، ل»: ديگر.
٥. «ع»: آيه.
٦. في المصدر: ـ كه.
٧. النّساء: ١٥٣.
٨. في المصدر: ـ و.
٩. «ك»: ديگر.
١٠. الأعراف: ١٥٥.
١١. في المصدر: الجوار والصحبة.
١٢. في المصدر بدل «كه»: تا.
١٣. في المصدر: جهره بخواهد.
١٤. في المصدر: چو.
١٥. **روض الجنان وروح الجنان** ١/١٩٦ ـ ١٩٧.

ولنعم ما قال الحكيم الفردوسي رحمه الله شعر:

به بينندگان آفريننده را نه بينى مرنجان دو بيننده را

قوله: والقائلون هم السبعون الذين اختارهم موسى للميقات.

[ما أفاده الرازي في من اختارهم موسى عليه السلام للميقات والتحقيق فيه]

قال فخر الدين الرازي في تفسيره: للمفسّرين هاهنا قولان:

الأوّل أنّ هذه الواقعة كانت بعد أن كلّف الله سبحانه عبدة العجل بالقتل، قال محمّد بن إسحاق: لمّا رجع موسى عليه السلام من الطور إلى قومه ورأى[١] ما هم عليه من عبادة العجل [و][٢]قال لأخيه والسامري ما قال، وحرق العجل وألقاه في البحر فاختار من قومه سبعين رجلاً من خيارهم، فلمّا خرجوا إلى الطور قالوا لموسى: سل لربّك[٣] حتّى يُسمعنا[٤] كلامه، فسأل موسى عليه السلام ذلك فأجابه الله تعالى إليه [إلى أن قال:] فسمعوا كلامه تعالى مع موسى عليه السلام يقول: افعل ولا تفعل، فبعد ما[٥] تمّ الكلام قالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [إلى أن قال:]

الثاني أنّ هذه الواقعة كانت بعد القتل، قال السدّي: لمّا تاب بنوا إسرائيل من عبادة العجل بأن قتلوا أنفسهم أمر الله تعالى أن يأتيه[٦] في ناس من بني إسرائيل يعتذرون إليه من[٧] عبادة العجل، فاختار موسى عليه السلام سبعين رجلاً فلمّا أتوا الطور قالوا: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[٨].

قال المحشّي الرومي بعد نقل كلام إمامه المذكور: أقول: يعلم من هذا ضعف ما

---

١. في المصدر: فرأى.
٢. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٣. «ش»: ربّك.
٤. في النسخ: حتّى سمعنا.
٥. في المصدر: فلمّا.
٦. في المصدر: أن يأتيهم موسى.
٧. في المصدر: عن عبادتهم.
٨. **تفسير الرازي** ٣/ ٨٤.

قال[١] الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد: إنّ السائلين القائلين ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله تعالى وإنّما الحاضرون هم السبعون المختارون، ولا يتصوّر منهم عدم تصديق موسى في الإخبار بامتناع الرؤية[٢]، انتهى كلامه[٣].

وأقول: إنّ لشارح المقاصد في عدم الالتفات إلى ما رواه إمامه في هذا المقام داعية دينية ومصلحة كلّية قد غفل عنها هذا المحشّي وإمامهم الرازي، ولو تفطّنا بما تفطّن به لما ذكرا تلك الرواية من غير أن يحكموا ببطلانه كما هو ديدنهم في كلّ حديث خالف غرضهم، وإن رواه أسلافهم حاكمين بصحّته، وتلك المصلحة هي أنّ الاعتراف بأنّ السبعين المختارين بعدما ارتدّوا مرّة في جملة سبعين ألف من أخيار بني إسرائيل وعلمائهم وزهّادهم ارتدّوا ثانياً بسؤال الرؤية ممّا يكسر سورة استبعاد ارتداد كثير من مشاهير الصحابة بعد وفاة النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم بمخالفة النبي ووصيّه في عترته عليهم السلام كما يدّعيه الشيعة ويستبعده أهل السنّة، وليت شعري ما الذي قرّر في خاطر التفتازاني إمكان إخفاء قصّة السبعين المختارين بما ذكره في هذا المقام مع سبق قلم القضاء بتسطيرها في كتب الأعلام، واشتهارها في مجالس عظماء الأنام، ولعلّه لم يطالع في تاريخ اليافعي الشافعي ما نقل عن نوادر أبي العينا من أنّه شكى إلى الوزير عبيد الله بن سليمان حاله فقال: أليس كتبنا[٤] إلى فلان في أمرك، قال: نعم قد كتبت إلى رجل قد قصر من همّه طول الفقر، وذلّ الأسر ومعاناة الدهر، فأخفق ببغيتي[٥] وجانب[٦] طلبتي، فقال عبيد الله: أنت اخترته، فقال: وما عليّ أيّها الوزير في ذلك، وقد اختار موسى قومه سبعين رجلاً فما كان فيهم رشيد[٧]، واختار

---

١. «ك»: قاله.

٢. **شرح المقاصد في علم الكلام** ٢/ ١١٢.

٣. «م»: ـ انتهى كلامه.

٤. في المصدر: قد كتبت.

٥. «هـ»: ببغيتني، وفي المصدر: سعي.

٦. في المصدر: خاب.

٧. في المصدر: رشد.

النبي ﷺ عبد الله بن أبي[1] سرح كاتباً فرجع إلى المشركين مرتدّاً، واختار علي بن أبي طالب رضي الله عنه أبا موسى الأشعري حاكماً له فحكم عليه[2]، انتهى.

قوله: [﴿فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾][3] لفرط العناد وطلب المستحيل إلى آخره.

[اختلاف أهل القبلة في رؤية الله وقول الحقّ فيها]

اعلم أنّ الملبّين[4] اختلفوا في رؤيته[5] تعالى بجارحة البصر فذهبت المعتزلة والشيعة الإمامية وسائر المحقّقين المثبتين لتجرّده تعالى إلى استحالة رؤيته بالبصر فلا يصحّ رويته لأحد من الناس بل ولا لغيرهم لا في الدنيا ولا في الآخرة.

وقالت الكرامية والمشبهة والمجسمة والأشاعرة من فرق أهل السنّة بصحّة رؤيته بالبصر، أمّا المشبّهة والمجسمة فقالوا: إنّه جسم لا كالأجسام بلا كم وكيف وتستّروا في ذلك[6] بِالبَلكفَة فلا جرم قالوا: بصحّة رؤيته لأنّ كلّ ما هو جسم وحاصل في الجهة يصحّ أن يكون مرئياً بالبصر.

وأمّا الأشاعرة فحكموا بتجرّده عن المكان والجهة والجسمية والمقابلة والمسامتة، ومع ذلك قالوا: بصحّة رؤيته بالبصر[7].

وهو أمر عجيب، فالبحث في هذه المسألة إنّما يتّجه معهم لأنّ المشبهة لمّا قالوا بالجهة والجسمية لا جرم كانت الرؤية جائزة الحصول، واعترفوا بأنّه لو[8] كان مجرّداً لاستحالت رؤيته، وأمّا الأشاعرة فجمعوا بين التجرّد وتجويز الرؤية وهذا

---

١. «هـ»: ـ أبي.

٢. **مرآة الجنان وعبرة اليقظان** لعبد الله بن أسعد اليافعي ٢/ ١٤٧.

٣. ما بين المعقوفتين من المصدر.

٤. في النسخ: الملبّون.

٥. «ش»: رؤية الله.

٦. «ش»: بذلك.

٧. انظر: **الاقتصاد** للطوسي، ٤٢؛ **الصراط المستقيم** لعلي بن يونس العاملي ١/ ١٥٦؛ **بحار الأنوار** ٥٨/ ١٠٠؛ **النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر** للفاضل المقداد، ٥٨.

٨. «م»: لما.

أمر غير معقول ومخالف لآراء الجمهور واعتذر إمامهم فخر الدين الرازي في كتاب المحصّل الذي لا محصّل له بأنّ ليس مرادنا بالرؤية الانطباع ولا خروج الشعاع بل الحالة الحاصلة من رؤية الشيء بعد العلم به، وأوضحوا ذلك بأنّ محلّ النزاع هو أنّا إذا عرفنا الشمس مثلاً بحدّ أو رسم كان نوعاً من المعرفة، ثمّ إذا أبصرناها وغمضنا[١] العين كان نوعاً آخر من المعرفة فوق الأوّل، ثمّ إذا فتحنا العين حصل[٢] نوع آخر من الإدراك فوق الأوّلين نسمّيه[٣] الرؤية[٤] ولا يتعلّق في الدنيا إلّا بما هو في جهة ومكان، فمثل هذه الحالة الإدراكية هل يصحّ أن يقع بدون المقابلة والجهة وأن يتعلّق بذات الله تعالى منزّهاً[٥] عن الجهة والمكان أم لا؟[٦]

هذا تحرير[٧] محلّ النزاع على وجه فصّله الشارح الجديد للتجريد وغيره، ووجه النزاع أنّ هذه الحالة المذكورة غير معقولة لأنّها إمّا أن يراد بها حصول العلم اليقيني بعد عدمه، وذلك ليس برؤية وإلّا لم يتصوّر منه إلّا الرؤية، وأنت خبير بأنّ تخصيص الإدراك الثالث بالرؤية ممّا لا وجه له.

هذا واحتجّ المنكرون لرؤيته تعالى بهذه الآية، وحاصل احتجاجهم أنّ الله تعالى عظّم أمر الرؤية أكثر ممّا عظّم عبادة العجل لأنّ الله تعالى قال: ﴿ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ

---

١. ما أثبتناه من المصدر، وفي النسخ: غمزنا. ٢. في المصدر: يحصل.

٣. «م»: تسمّيه، وفي المصدر: نسمّيها.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: قال فخر المحقّقين: هذا الكلام بظاهره يدلّ على أنّ الرؤية هو الإدراك بآلة الباصرة بفتح العين بعد الغمز المسبوق بمعرفة المرئي بالحدّ أو الرسم، والظاهر أنّ الرؤية هو الإدراك بالباصرة مطلقاً كما هو المشهور بين الجمهور، وعلى هذا ينبغي أن يكون معنى قوله ونسمّيه [«م»: تسمّيه] الرؤية تسمّى [«م»: يسمّي] الإدراك الحاصل بفتح العين رؤية سواء كان قبل الإغماض أو بعده إذ الإدراك الحاصل بعد الإغماض المسبوق بما ذكر روية بالمعنى المتنازع فيه، انتهى ملخّصاً «١٢ منه رحمه الله».

٥. في المصدر: منزّهة.

٦. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة للخويي نقلاً عن **المحصّل** ١٧ / ٢٥٦.

٧. «م»: تقرير.

مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ * ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ﴾ وقال: ﴿**فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ**﴾ فإنّه تعالى عفى عنهم ظلم[1] اتّخاذهم العجل شريكاً له، ولم يعف عنهم ظلم طلب الرؤية فأهلكتهم بالصاعقة؛ لأنّ اتّخاذ العجل إلهاً جهل بغير الله في استحقاقه، وطلب الرؤية جهل بالله؛ لأنّه إثبات صفة يقتضي الجسمية والجهة وهو تعالى منزّه عن صفات الأجسام، وبالجملة لو أمكنت الرؤية لما عاقبهم الله تعالى بسؤالها في الحال بتسليط الصاعقة وإيقاعه إيّاها عليهم.

وأجابت الأشاعرة عن الاحتجاج المذكور بما أشار إليه المصنّف في هذا المقام وتفصيل جوابهم على ما ذكره شارحي التجريد والمقاصد إنّ ذلك لتعنّتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية، ولهذا عوتبوا[2] على طلب إنزال الملائكة والكتاب عليهم في قوله تعالى: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا**﴾[3] وفي قوله: تعالى: ﴿**يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ**﴾[4] مع أنّ إنزال الملائكة والكتاب من الممكنات وفاقاً[5]، ولو كان[6] لامتناعها لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم عن طلب جعل الإله بقوله: ﴿**بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾ حيث ﴿**قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ**﴾[7] لامتناعه[8].

وفيه[9] بحث؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ كلّ منصف لا ينكر أنّ العقاب والعتاب في كلا الآيتين لطلبهم الرؤية وامتناعها كما يظهر من التأمّل في قوله تعالى: ﴿**فَقَدْ سَأَلُوا**

---

١. «ش»: ـ ظلم.
٢. «ش»: عزموا.
٣. الفرقان: ٢١.
٤. النّساء: ١٥٣.
٥. انظر: **شرح المقاصد في علم الكلام** ١٢٢/٢.
٦. في «هـ»: كانت.
٧. الأعراف: ١٣٨.
٨. «م، هـ»: انتهى.
٩. «م، هـ»: أقول.

مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾[١]، ومن ينكر ذلك فهو ظالم، فإنّها لو كانت ممكنة لما عذّبهم الله بإيقاع الصاعقة عليهم حين طلبها؛ إذ نعلم بالضرورة أنّ الله تعالى لا يرضى بتعذيب جماعة علّقوا إيمانهم على أمر ممكن[٢] وطلبوه واعترفوا بأن يؤمنوا بعد وقوعه كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿**لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً**﴾ بل كان يخبرهم بعدم إمكانها على وجه ملائم، كما قيل في قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ**﴾[٣] وقال النبي العربي عليه السلام: اغنوهم عن مسألتهم ولو بصفرة تمرة فعلى هذا ظهر أنّ حمل ذلك على تعنّتهم وعنادهم تعنّت وعناد إذ لا يعقل تعذيب جماعة علّقوا إيمانهم على أمر ممكن ولو في الآخرة وطلبوا الهداية عن نبيّهم لكونهم متعنّتين باعتبار شيء آخر ولعلّهم فهموا التعنّت من اقتراح دليل زائد يدلّ على صدق المدّعي بعد ثبوته كما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره[٤].

وفيه أنّ اقتراح دليل زائد سيّما إذا كان الدليل الأوّل دليلاً نقلياً، والزائد دليلاً عقلياً ليتوافق النقل والعقل ويحصل الاطمئنان التامّ لا يدلّ على التعنّت ولا يوجب العقاب والعتاب كيف وقد أتى شيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام بمثل ذلك حيث اقترح إراءة إحياء الموتى لاطمئنان قلبه كما أخبر عنه في القرآن مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الأدلّة حتّى أنّه لمّا خاطبه تعالى بقوله: ﴿**أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِى**﴾[٥] أي بتعاضد الأدلّة فتأمّل.

وأمّا ما ذكره المحشّي الفاضل من أنّ قولهم: ﴿**لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ**﴾ يدلّ على لجاجهم وأنّه بعدما ردّ موسى عليهم الرؤية لجّوا[٦] وقالوا لن نؤمن لك إذ لا يقال ابتداء لن

---

١. النّساء: ١٥٣.

٢. في «هـ»: يمكن.

٣. الضّحى: ١٠.

٤. **تفسير النيسابوري** ١/ ٢٩١.

٥. البقرة: ٢٦٠.

٦. في المصدر: فلجّوا.

يقوم بل لا يقوم فإذا خولف يقال: لتأكيد الردّ لن يقوم[١]، انتهى.

فأقول: وهنه[٢] ظاهر لأنّ وقوع الردّ عليهم من موسى عليه السلام قبل ذلك من قبيل الرجم بالغيب ولم يذكره أحد من المفسّرين في شأن نزول هذه الآية وما ذكره[٣] من دلالة كلمة لن على ذلك لأنّه لا يذكر في ابتداء الكلام فهو مقدّمة افتراها على أهل اللسان وكم لها نظير في فصيح[٤] الكلام بل الوجه في إيراد كلمة «لن» هاهنا هو أنّهم لمّا سألوا موسى أوّلاً أن يكلّمهم الله تعالى وأجاب الله تعالى سؤالهم فتشرّفوا بلذّة استماع كلامه إزداد طمعهم وجرّهم إلى طلب ما هو أكبر وألذّ، كما ورد في المشهور من[٥] أنّ من كرم المولى سوء أدب غلمانه فلغاية الاهتمام في تحصيل ذلك المطلوب زادوا في التأكيد والإبرام وأدرجوا كلمة لن في الكلام.

وأمّا ثانياً: فلأنّ العذاب والعتاب في الآيتين ليس بطلبهم[٦] إنزال الملائكة والكتاب كما فهموه بل لطلب الرؤية أمّا في ما نحن فيه فظاهر، وأمّا في الآية الأُخرى فلأنّه كما ذكر فيها طلبهم لإنزال الملائكة كذا ذكر فيها طلبهم للرؤية، بل الظاهر أنّه[٧] أخّر ذكر[٨] طلب الرؤية حيث قال: ﴿**لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا**﴾[٩] ليكون العتاب بقوله ﴿**لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا**﴾ إلى آخره، واقعاً يليه متعلّقاً به لا بإنزال الملائكة.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ قولهم: ولو كان لامتناعها لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك إلى آخره، يدلّ على أنّ موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه كما يدلّ عليه شأن النزول وسياق قوله تعالى: ﴿**إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً**

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ٨٩.
٢. «هـ»: نهيه.
٣. «ش»: ذكرها.
٤. «م»: فصح.
٥. «م، هـ»: ـ من. وفي «ك»: إذ.
٦. «ل، ك»: لطلبهم.
٧. «م»: أنّ.
٨. «م، هـ»: ذلك.
٩. الفرقان: ٢١.

فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴾ مع قوله: ﴿**أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ**﴾ كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام[١].

هذا والحقّ أنّ الحقّ سبحانه وتعالى لا يرى فإنّه بالمنظر الأعلى؛ إذ لا يخفى على أحد أنّ نور الشمس يكاد أن[٢] يذهب بالأبصار فكيف يقدر الإنسان على مشاهدة نور الأنوار الذي نسبة نور الشمس إليه كنسبة نور الذرة إليها بل أقلّ منه، وأنت خبير بأنّ الهواء لا يرى وكذا السماء للطافتهما[٣]، والظاهر أنّ الله تعالى ألطف الأشياء، ولذلك يقول جلّ جلاله في مقام التمدح: ﴿**لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَارَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ**﴾[٤] فظهر أنّ كونه مرئياً نقص[٥] بالنسبة إليه تعالى، كيف لا والرؤية بالبصر سواء كان في الحاضر أو الغائب مشروط بأُمور ثمانية، ومن الشروط المقابلة أو ما في حكمها والجهة، وهذان الأمران من اللوازم المساوية لأخسّ الممكنات، أي السفليات الحسّية الكثيفة؛ لأنّك علمت أنّ اللطافة المفرطة مانعة عنها، وكذا النور المفرط، وهو الله سبحانه مستور بحجب الأنوار ومحجوب بسرادقات الجلال والجمال.

فكيف يدركه عيون خفافيش الجهال تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً وقال جلّ جلاله: ﴿**فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ**﴾[٦] والظاهر أن تسبيحه عليه السلام في هذا المقام تنزيهه عن مشابهة الأعراض والأجسام، وتبرية لسؤال الرؤية، ولهذا قالوا: إنّما أخذتهم الصاعقة لذنوبهم بسؤال الرؤية، وقد يخطر بالبال أنّه لولا كرامة نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم في أنّه تعالى رفع عن أُمّته المسخ وبعض العقوبات الفضيحة لنزلت[٧]

---

١. انظر: **إحقاق الحقّ** ١/ ١٤١.

٢. «هـ»: ـ أن.

٣. «م»: للطافتها.

٤. الأنعام: ١٠٣.

٥. «م»: نقض.

٦. «ش، ع»: المسلمين. الأعراف: ١٤٣.

٧. «م، هـ»: نزلت.

عليهم أيضاً صاعقة من السماء[١].

ومن العجائب أنّهم تركوا ما مضى من النصح الصريح[٢] وتمسّكوا بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٣] وجهلوا أنّ النظر لا يستلزم الرؤية كما قال عزّ وجلّ: ﴿وَتَرَيٰهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾[٤] مع أنّ للنظر معان كثيرة ولا دليل على تخصيصه بها[٥].

والحاصل أنّه إن كان المراد بالرؤية الإبصار الذي يكون بالعين بطريق الانطباع أو خروج الشعاع فقد سبق القول عن فخر الدين الرازي بأنّه لا يصحّ في حقّه تعالى، وصرّح به غيره من علمائهم أيضاً وإن كان بدون هذه الشروط والخواص المذكورة فهو راجع إلى نحو من العلم فلا نزاع حينئذ؛ إذ لا خلاف في الانكشاف التامّ يوم القيامة على المؤمنين، وتحصيل ذلك للنبيين[٦] والوصيين في الدنيا أيضاً كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً[٧]، فارتفع النزاع حينئذ من البين لكن التخصيص بالآخرة[٨] تحكّم وسيجيء لذلك مزيد تأييد وبيان فانتظر.

قوله: فإنّهم ظنّوا أنّ الله[٩] تعالى يشبه الأجسام وطلبوا رؤيته رؤية الأجسام إلى آخره.

يريد أنّ الرؤية المستحيلة التي قلنا: إنّهم طلبوه ليس مطلق الرؤية حتّى الرؤية المنزّهة عن الكيفية كما ذهب إليه العدلية، بل المحال قسم منه وهي الرؤية المختصّة بالأجسام، وفيه نظر ظاهر إذ لا معنى للرؤية إلا ما يختصّ بالأجسام، وأمّا الرؤية

---

١. انظر: **إحقاق الحقّ** ١/١٤٦ ـ ١٤٧.
٢. في هامش «ع»: وهو التمثيل بالشمس.
٣. القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.
٤. الأعراف: ١٩٨.
٥. «هـ»: ـ بها.
٦. «هـ»: على النبيّين.
٧. **مصباح الشريعة**، ٥١٢؛ **مطلوب كلّ طالب** لرشيد الوطواط، ٢؛ **شرح كلمات أمير المؤمنين** لعبد الوهّاب، ٢؛ **عيون الحكم والمواعظ** للواسطي، ٤١٥.
٨. في هامش «ع»: أي بيوم القيامة «١٢».
٩. في المصدر: أنّه.

المنزّهة عن الكيفية فلم يصل إليه أفهام قوم موسى عليه‌السلام ولا فهم أحد غير الأشاعرة فإنّهم قد اخترعوا ذلك[١] وتستّروا به كالمبلكفة[٢] بل تترّسوا به في مناظرة العدلية وقد شبكته سهام النظر وحقّ أن يقال لهم: أين المفر فتدبّر.

قوله: بل الممكن أن يرى رؤية منزّهة عن الكيفية إلى آخره.

أقول: هذا صريح في أنّ الرؤية التي وقع النزاع فيها هي الرؤية المستلزمة للجسمية والتلون والتخير والإضاءة والحصول في الجهة وكلّ ذلك منفي عن الواجب تعالى فلا يمكن الرؤية فيه فإنّ انتفاء اللوازم يوجب[٣] انتفاء الملزوم قطعاً وهذا أمر ظاهر لا ينكره الخصم فإنّهم زعموا إمكان الرؤية بدون هذه الأُمور، وبهذا يظهر أنّ المصنّف جعل النزاع بين الفريقين لفظياً فإنّ من نفى الرؤية أراد بها الحالة المستلزمة لهذه الأُمور ومن أثبتها أراد بها الحالة التي لا يكون مستلزمة لشيء من هذه الأُمور.

نعم يبقى الكلام في أنّ هذه الحالة التي لا تكون مستلزمة لشيء ممّا ذكر لا يكون رؤية وإن اصطلحتم على تسميتها بالرؤية فلا مشاحة، وقد سبق المصنّف في جعل النزاع لفظياً فخر الدين الرازي ووافقه من المتأخّرين الفاضل التفتازاني وساعده أيضاً خواجه ملّا الصاعدي الشافعي[٤] فقال في بعض تأليفاته: قد سنح لي بعد التأمّل في مسألة الرؤية أنّ المنازعة فيها قريبة بالمنازعات اللفظية وهذا شيء ما أظنّ سبقني فيه[٥] أحد من[٦] علماء السلف وذلك أنّ المعتزلة ومن تابعهم [من الإماميّة] من نفاة الرؤية يذكرون في معنى الحديث

---

١. «هـ»: عن ذلك. ٢. «م»: كالملكفة.

٣. «هـ»: لوجب.

٤. هو أبو عبد الله محمّد بن الفضل بن أحمد بن محمّد بن أحمد القراوي الصاعدي الشافعي، محدّث، واعظ، فقيه، ولد وتوفّي بنيسابور (٤٤١ ـ ٥٣٠ ق). ٥. في المصدر: إليه.

٦. «م»: ـ من.

المشهـور وهو قوله ﷺ: أنّكم سترون ربّكم كما ترون القمر[١] ليلة البدر[٢]، أنّ المراد منه الانكشـاف التـامّ العـلمي الذي لم يـحصل فـي هـذه النشأة الدنـيوية، وسيحصل هذا الانكشاف في النشأة الثانية، والأشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا أنّ المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحيّ[٣] ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا

١. «ه»: ـ القمر.

٢. انظر: **صحيح البخاري** ١/ ٢٣٠ و٩/ ٢٢٨؛ **صحيح مسلم** ١/ ١١٢؛ **تفسير الرازي** ١٣/ ١٣٦. في هامش «ع، ل، م، ه»: أورد على هذا الحديث بعد الأغماض في سنده إذ ناقله الذي هو قيس بن حازم وقد اختلّ عقله في آخر عمره، ولذا لم يقبل قوله، ما لم يعلم تأريخه، إنّ من الجائز أن يكون الرؤية فيه بمعنى العلم التامّ كما في قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ**﴾ [الفيل: ١] ﴿**أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ**﴾ [يس: ٧٧] ويكون معناه إنّكم ستعلمون ربّكم علماً يقينياً [«م»: يقيناً] ضروريّاً كما تعلمون القمر علماً كذلك، لا يقال: لو كان معناه ذلك لتعدّى إلى مفعولين، لأنّا نقول: إنّ العلم قد يكون يقينيّاً وحينئذ لا يتعدّى إلى مفعولين، ولو سلّم ذلك فلم لا يجوز أن يكون له مفعول ثان قد حذف لدلالة سوق الكلام عليه؛ كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ**﴾ [آل عمران: ١٨٠] على قراءة من قرأ بالياء. ولعلّه لملاحظة ما يتوجّه على الرواية المذكورة ممّا ذكرناه أو تركناه، قال العلّامة الدواني في **شرح العقائد العضديّة** بعد نقل الرواية المذكورة: والمعتمد فيه إجـماع الأُمّة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر منها، انتهى.

لكن لا يذهب عليك أنّ الإجماع لما وجب أن يكون مستنداً إلى الكتاب والسنّة وليس فيهما ما يدلّ على الرؤية فلا يكون هذا الإجماع حجّة خصوصاً إذا خالفه أهل البيت عليهم السلام فإنّ الأئمّة الأطهار وأتـباعهم الأبرار من النافين لصحّة الرؤية ووقوعها كما سبق إجمالاً وتقرّر في مظانّه تفصيلاً، فـالإجماع المـعتبر المفيد للحقّ على عكس ما قالوا قبل حدوث المخالفين المعارضين لرسول الله ﷺ وأهـل بـيته وأتباعه بردّ أقوالهم وإخفاء الحقّ الصريح من كلامهم المسموع من أفواههم، وكيف يصحّ الوثوق إلى إجماع أو حديث ليس فيه أو في رواية أحد من العترة الطاهرة ولا من محبّتهم («م»: مجيئهم) ولقد أجاد من قال شعر:

سخن هر كه نشد مرضى أولاد رسول گر به جنّت دهدم مژده مرا نيست قبول

«منه رحمه الله، ١٢».

٣. «ك»: الخلق.

بغيرهما[١] من الشرائط.

ثمّ ذكر الشيخ الأشعري في إدراكات الحواسّ الخمس الظاهرة أنّها علم بمتعلّقاتها فالإبصار الذي هو عبارة عن الإدراك بالباصرة يكون علماً بالمبصرات، وليست الرؤية إدراكاً بالباصرة، فعلى هذا يكون الرؤية علماً خاصّاً وانكشافاً تامّاً، غايته أنّه حاصل من هذه الحاسة المخصوصة فظهر اتّفاق الفريقين على أنّ رؤية الله تعالى التي دلّت عليه الأحاديث هي العلم التامّ والانكشاف الكامل، وبقي النزاع في محلّ حصولها، وكما يجوز أن يكون محلّ حصول هذه الانكشاف قلباً فليجوز المجوّز أن يكون محلّه العضو الآخر هو البصر ليرتفع النزاع بالكلّية[٢]، انتهى كلامه.

وأقول: مرحباً بالوفاق لكن ما ذكره رجوع صريح وهرب فضيح من غير عذر بقي[٣] بإصلاح ذلك العار ويدفع عنهم لوم ذلك الفرار؛ لأنّ هذا النوع من الإدراكات الذي سمّاه الأشاعرة رؤية إن كان علماً كما ذكره هذا الفاضل فلا وجه لإحداثهم الخلاف في ذلك مع من تقدّمهم من الإمامية والمعتزلة وتسميتها بالرؤية من غير ضرورة داعية إليه وإن كان إحساساً فمحال لأنّ الإحساس كيف كان لا بدّ له من ارتسام صورة المحسوس[٤] في الآلة والمجرّد لا يمكن أن يرتسم في القوّة الجسمانية لأنّ ارتسامه في الجسم لا يخلو إمّا أن يكون في شيء منقسم منه والأوّل يستدعي انقسام المجرّد ضرورة انقسام الحال السرياني بانقسام محلّه والثاني يستدعي انقسام النقطة هذا خلف وإن كان أمراً ثالثاً غير الإحساس والعلم، بل الإحساس بغير آلة كإدراك الحقّ سبحانه المحسوسات على رأي، فهو في حقّنا ممّا لا يهتدي به العقل والنقل، ولو جاز مثله في حقّنا فلا مدخل للبصر فيه، فلا

---

١. «هـ»: ولا بغيرها.

٢. انظر: **دلائل الصدق لنهج الحقّ** للمظفّر ٢/١٠٧، نقلاً عن الفضل بن روزبهان.

٣. «ك»: يفي. ٤. «م»: الإحساس.

يكون رؤية بالآلة وإنّما الكلام فيه وما ذكر من أنّه يجوز أن يكون محلّ الرؤية عضو آخر هو البصر بأن يعطي الله في القيامة للباصرة قوّة أُخرى تراه بها بدون[١] المقابلة فمردود بأنّه وإن أمكن هذا العموم[٢] قدرته إلّا أنّ لوقوعه لا بدّ من مستند عقلي أو نقلي ولا مستند على أنّه خارج عن محلّ النزاع إنّما النزاع في إدراك الباصرة بالقوّة المشهورة المودعة فيها.

وأيضاً جعل النزاع المشهور الممتدّ بين الجمهور على مرّ الدهور لفظياً بعدما مضى نحو سبعمئة سنة بأمثال هذه التكلفات كما ترى.

ثمّ أقول: إنّ الكشف التامّ بدون توسّط الجارحة امتاز به أهل الحقّ ومن يحذو حذوهم في هذه المسألة وهو المنقول عن سيّد الوصيين و[٣] أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام إنّ لأرواحنا إدراكاً تدرك بها الأشياء بأعيانها بدون توسّط الحاسة إذا تجرّدت الروح بالارتياض والإعراض عن الأعراض البدنية واللذّات الشهوانية، وكذا تواتر من مرتاضي الملل المختلفة في الأوقات المتغايرة أنّا قد ندرك[٤] بعد التصفية والتجرّد الأشياء البعيدة مع حيلولة الجبال الشاهقة والتلال العائقة[٥] ونسمع كلامهم ونجيبهم عليه، وبهذا يمكن أن يرى أعمى الصين بقة أندلس، وإليه الإشارة[٦] بقول أمير المؤمنين عليه السلام حين سُئل عن رؤية ربّه فقال: أفأعبد[٧] ربّاً لم أره؟ وفي عبارة أُخرى: ما لا أرى؟ فقيل له: وكيف تراه يا أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: لا يدركه[٨] العيون بمشاهدة الأعيان[٩]، ولكن يدركه[١٠] العقول بحقائق الإيمان[١١].

---

١. «م، هـ»: دون.

٢. «ك»: ـ العموم.

٣. «هـ»: ـ و.

٤. في «ش» زيادة: إلى شكل.

٥. «ل»: العابقة.

٦. «ك»: إشارة.

٧. «ل»: أنا أعبد.

٨. في المصدر: لا تدركه.

٩. في المصدر: العيان.

١٠. في المصدر: تدركه.

١١. **نهج البلاغة**، الخطبة ١٧٩.

ثمّ أقول: إنّ الذي ألجأ فخر الدين الرازي ومن تأخّر عنه إلى أن جعلوا النزاع لفظياً هو العجز عن إتمام الدليل العقلي على إمكان الرؤية حتّى أنّ الرازي فضح نفسه في كتاب الأربعين فقال بعد ذكر دليل الأشاعرة وذكر الأسولة والإيرادات الكثيرة عليه: اعلم أنّ الدليل العقلي المعوّل عليه في هذه المسألة هذا الذي أوردناه، وأوردنا هذه الأسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها[١].

إذا عرفت هذا فنقول: مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي وهو أنّا لا نثبت صحّة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسّك في المسألة بظواهر القرآن والأحاديث فإنّ أراد الخصم تأويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسّك بها في نفي الرؤية اعترضنا على دلائلهم وبيّنا ضعفها ومنعناهم عن تأويل الظواهر[٢]، انتهى كلامه.

و[٣] قال في شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقلي للأشاعرة بما أمكنه: فالأولى ما قد قيل: من أنّ التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذّر، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسّك بالظواهر النقلية هذا كلامه[٤]، ونحن نقول: ليس لهذا الرجل المتسمّي[٥] بالإمام ولا للسيّد المحقّق الشريف مع علوّ شأنهما وشهرة مكانهما إيثار هذا الطريق وإثبات صحّة رؤية الله تعالى وإمكانه بالظواهر؛ إذ لا يمكن التمسّك بالظواهر النقلية إلّا بعد إثبات الإمكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي وإلّا وجب التأويل كما في سائر آيات التجسيم[٦]،

---

١. **الأربعين في أُصول الدين**، ١٩٧، نقلاً عنه في **شرح إحقاق الحقّ** ١/ ١٤٢.

٢. نقل عنه المصنّف في **إحقاق الحقّ** ١/ ١٤٤. ٣. «ه»: ـ و.

٤. **شرح المواقف** ٨/ ١٢٩. ٥. «م، ه»: المسمّى.

٦. في هامش «ع، ل، م، ه»: وقال الغزالي في رسالته المشهورة الكافلة لبيان معنى النفخ والتسوية في قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي**﴾ الآية [ص: ٧٢؛ الحجر: ٢٩] أنّ أمر الظواهر هيّن فإنّ ⇦

و[١] قد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال: ولم يقتصر الأصحاب على أدلّة الوقوع مع أنّها يفيد[٢] الإمكان أيضاً لأنّها سمعيّات ربّما يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلوب، فاحتاجوا إلى إثبات الإمكان أوّلاً والوقوع ثانياً، ولم يكتفوا بما يقال: إنّ الأصل في الشيء سيّما فيما ورد به الشرع هو الإمكان ما لم يزد عنه الضرورة أو[٣] البرهان فمن ادّعى الامتناع فعليه البيان لأنّ هذا إنّما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج[٤]، انتهى كلامه[٥].

وقد صرّح بمثله تلميذه الخيالي[٦] في بحث المعاد من حاشية[٧] شرح العقائد[٨] فأحسن التأمّل في هذا المقام فإنّه من مزالّ الأوهام ومزالق الأقدام.

قوله: والأفراد[٩] من الأنبياء في بعض الأحوال في الدنيا.

أورد عليه بأنّ هذا مخالف لما ذكر في التيسير وسائر التفاسير وكلام المشايخ فإنّ المذكور فيها أنّ الرؤية بالعين مختصّة بالآخرة ولا يتحقّق في الدنيا وقد بالغ العلماء في هذا المعنى فكيف ذهل المصنّف عنه[١٠].

أقول: كون ذلك مخالفاً لسائر التفاسير وكلام المشايخ على الإطلاق محلّ نظر كيف وقد نقل شارح المواقف عن الآمدي أنّه قال في أبكار الأفكار: إنّه قد اجتمعت

⇦ تأويلها ممكن والبرهان القاطع لا يؤوّل بالظاهر، بل يسلّط على تأويل الظاهر كما في ظواهر التشبيهية في حقّ الله تعالى، انتهى «١٢ منه رحمه الله» [انظر: إ**حقاق الحقّ** نقلاً عنه ١/ ١٤٦].

١. «ش»: ـ و.
٢. في المصدر: تفيد.
٣. في المصدر: و.
٤. **شرح المقاصد في علم الكلام** ٢/ ١١١.
٥. انظر: إ**حقاق الحقّ** ١/ ١٤٤ ـ ١٤٥.
٦. هو الشيخ أحمد بن موسى الحنفي المتوفّى سنة ٨٦٢ ق. وكان مدرّساً في مدرسة أزنيق، انظر **شرح إحقاق الحقّ** ١/ ١٤٥.
٧. «ل»: حاشيته على.
٨. انظر: **شرح إحقاق الحقّ** ١ / ١٤٥ ـ ١٤٦.
٩. في المصدر: ولأفراد.
١٠. في هامش «ع، ل، م، ه»: وفي كتاب أنوار الفقه للشافعية أنّ من قال: رأيت ربّي في الدنيا في اليقظة كفر «١٢ منه رحمه الله».

الأئمّة من أصحابنا على أنّ رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلاً، واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا فأثبته بعضهم ونفاه آخرون[١]، انتهى كلامه.

وقال الشهرستاني: لم أعلم أحداً من أصحابنا ينكر مقال أهل التوحيد من وقوع الرؤية بالعين والوصال في الدنيا أيضاً، وإن لم يشهر[٢] منهم، كيف وكلّهم يرجون حصول معتقد هؤلاء لأنفسهم رجاء الظمآن للماء البارد والأخذ في كتبهم يشهد بذلك.

هذا كلامه وفيه تأمّل؛ لأنّ تحقيق ما قاله الصوفية هو أنّه تعالى مرئي بالبصر لا بالباصرة أي بعين اليقين، والإيقان لا بعين الجبين والأعيان، وأورد على المصنّف أيضاً بأنّ كون[٣] الرؤية واقعة للأفراد من الأنبياء غير ثابت وكذا إمكانها للأفراد من الأنبياء في بعض الأحوال في الدنيا إذ لقائل أن يقول: من أين ثبت الإمكان لبعض الأنبياء دون بعض في بعض الأحوال دون بعض[٤] ولم لا يجوز الإمكان لجميعهم في جميع الأحوال، قال شارح المقاصد قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ﴿ **تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ** ﴾[٥] معناه التّوبة عن الجرءة والإقدام على السؤال بدون الأذن أو عن [طلب] الرؤية في الدنيا، ومعنى الإيمان التصديق بأنّه لا يرى في الدنيا وإن كانت ممكنة، وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه، وقد روي أنّه عليه السلام سئل [صلى الله عليه وآله] هل رأيت ربّك؟ فقال: لو رأني[٦] أراه[٧].

---

١. **شرح المواقف** ١١٥/٨.
٢. «ل»: لم يشتهر.
٣. «ش»: بأن يكون.
٤. «م، هـ»: ـ دون بعض، وفي «ل» عليها شطب.
٥. الأعراف: ١٤٣.
٦. «ك، م»: أراني، وفي المصدر: فقال: رأيت ربّي بفؤادي.
٧. **شرح المقاصد في علم الكلام** ١٢٢/٢.

وقال القاضي عياض: القول[١] بأنّه عليه السلام رآه بعينه فليس فيه قاطع أيضاً ولا نصّ ولا أثر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم[٢].

[قوله تعالى: ﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ ...﴾ (٥٧)]

قوله: [﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ فيه اختصار وأصله][٣] فظلموا بأن كفروا هذه النعم [وما ظلمونا][٤].

يريد أنّ الواو في وما ظلمونا يستدعي معطوفاً عليه وهو مترتّب على ما قبله كقوله تعالى: ﴿وَقَالَا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بعد قوله ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَٰنَ عِلْمًا﴾[٥].

والفاء في «فظلموا» مجاز عن أُسلوب قولك أنعمت عليه فكفر، وإنّما قال: فظلموا بأن كفروا هذه النعم[٦]، ولم يقل بأن لم يمتثلوا الأمر لأنّهم امتثلوا الأمر؛ لكنّهم ما عملوا بمقتضاه وهو الشكر، قال المحشّي الفاضل: لا دليل على تقدير فظلموا بل الظاهر تقدير فظلمتم لأنّه[٧] مقتضى الظاهر والالتفات في قوله ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ لا يتوقّف على تقدير فظلموا، ولا معنى الاعتبار[٨] الالتفات في كلام البليغ ما لم يصرّح به، والداعي إلى تقدير المحذوف الاحتياج إلى المعطوف عليه حتّى لو قال: ﴿مَا ظَلَمُونَا﴾ لم يعتبر محذوف، ولك أن تقدّر[٩] فلم يشكروا[١٠] له[١١] انتهى[١٢].

وأقول: فيه تأمّل لأنّ من له ذوق في العربية وتتبّع الأساليب الأدبية يشهد بأنّ

١. «م، ه»: ـ القول.
٢. **الشفاء بتعريف حقوق المصطفى** للقاضي عيّاض ١/ ٢٠١.
٣. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٤. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٥. النّمل: ١٥.
٦. «م»: هذا الشكر.
٧. «ك»: لأنّ.
٨. في المصدر: لاعتبار.
٩. «م، ه»: يقدّر.
١٠. في «ع»: نسخة بدل: فلم يشركوا.
١١. في المصدر و «ش، ل»: ـ له.
١٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٨٩.

رعاية موافقة المحذوف المذكور هاهنا مع ما بعده في الأُسلوب أولى من رعـاية موافقته مع سابقه فيه؛ لأنّ موافقته مع سابقة إنّما هو في المعنى فقط وما بعده في اللفظ والمعنى معاً، فالملائم أن يوافق ما بعده في الأسلوب أيضاً على أنّ المصنّف قد صرّح بأنّ الحذف[١] في مثل ذلك للاختصار، وقوله: فظلموا أخصر وأخف في اللسان من قوله: فظلمتم، ولما ذكرناه من رعاية الموافقة والمشـاركة لم يـقدر[٢]، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ ...﴾ (٥٨)]

قوله: [﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ يعني بيت المقدس][٣] وقيل: أريحا.

وهي قرية من بيت المقدس كان فيها بقايا قوم عاد وهم العمالقة رأسهم عوج بن عنق.

قوله: أمروا به بعد النية.

هذا داخل تحت القيل كما يظهر من الكشّاف لا أنّه متعلّق بكلا التوجيهين كما قد يتوهّم.

قوله: أو القبة التي كانوا يصلّون إليها.

الظاهر أنّ هذه القبة كانت خيمة تضرب في التيه لأجل الصلاة فيها، ويحتمل غير ذلك ولم أظفر بعد على نصّ في ذلك فتدبّر.

قوله: فإنّهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام.

لمّا تواتر واشتهر أنّ بني إسرائيل كانوا في بيت المـقدس صـار قـوله تـعالى: ﴿ٱدْخُلُوا ٱلْبَابَ﴾ مظنّة أن يقال: إنّ بني إسرائيل لمّا كانوا متوطّنين في بيت المقدس

---

١. «م»: لفظ الحذف.

٢. في «ع، ل»: نسخة بدل: فلم يشركوا.

٣. ما بين المعقوفتين من المصدر.

فما وجه الأمر بالدخول فيه؛ فدفع ذلك بما حاصله أنّهم أي بني إسرائيل لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام وكان الأمر بالدخول في حياة موسى عليه السلام، وبهذا التقرير ظهر فساد ما ذكره التفتازاني في هذا المقام حيث جعل قوله لأنّهم دليلاً للحصر المفهوم من قوله باب القرية أو القبّة، ثمّ اعترض عليه بما شاء، وما ذكره الفاضل المحشّي هاهنا من الإشكال متفرّع على حلّ الفاضل التفتازاني[١] وبما ذكرنا ينحلّ ذلك الإشكال أيضاً، كما لا يخفى على من نظر في كلامنا وكلامهم.

قوله: متطامنين مخبتين.

[معنى ﴿سُجَّدًا﴾]

فيكون السجود بمعناه اللغوي.

قوله: أو ساجدين لله شكراً إلى آخره.

إشارة إلى حمل السجود على معناه الحقيقي، وفيه أنّ الدخول في حال السجود بهذا المعنى غير ممكن فلزم التأويل بالحمل على المعنى[٢] كما مرّ أو يقال: المراد أو[٣] إذا دخلتموه فاسجدوا لله تعالى شكراً فتدبّر.

قوله: [﴿**وَقُولُوا حِطَّةٌ**﴾ أي مسألتنا أو أمرك حطّة وهي فعلة من الحطّ كالجلسة و] قرى بالنصب على الأصل.

يعني[٤] أنّ الأصل النصب على أنّه مفعول مطلق ثمّ عدل إلى الرفع[٥] الاستمرار

---

١. في هامش «ع، م»: قال الفاضل التفتازاني: هذا لا ينفي كون الباب باب أريحا حتّى يتعيّن كون باب القبّة، وقال المحشّي الفاضل: ويمكن دفعه بأنّ المراد أنّهم لم يدخلوا أرض بيت المقدّس وأريحا في أرض بيت المقدّس، لكن هاهنا إشكال آخر وهو أنّه يتعيّن كون الباب باب القبّة لو كان هذا الأمر منزلاً على موسى عليه السلام ويكون الأمر للفوز ولا يكون الأمر في التيه بالدخول بعد الخروج عنه [**حاشية عصام**، المخطوط، ٨٩]، انتهى «١٢ منه رحمه الله».

٢. «ك»: المعنى اللغوي.

٣. «م»: و.

٤. «ش، ل»: بمعنى.

٥. «هـ»: رفع.

قيل: الأولى أن يجعل النصب بتقدير نسألك حطة ليوافق قراءة الرفع ويكون في معنى سألتنا حطة.

قوله: أو على أنّه مفعول ﴿قُولُوا﴾.

ويرجّح الأوّل بأنّ الأولى[١] أن يكون مقول القول جملة مفيدة و[٢]بأنّه لو كان مفعول ﴿قُولُوا﴾ لكان مجازاً عن قول ما في معناه لأنّهم لم يكونوا عربا.

قوله: وقيل: معناه أمرنا حطّة إلى آخره.

[معنى ﴿حِطَّةٌ﴾]

هذا قول أبي مسلم الإصفهاني، وردّ بأنّه لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلّقاً به، وقوله: ﴿وَ قُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ﴾[٣] يدلّ على أنّ غفران الخطايا كان لأجل قولهم: حطّة، قيل: ويمكن الجواب عنه بأنّهم لمّا حطّوا في تلك القرية حتّى يدخلوا سجّداً مع التواضع جاز تعلّق الغفران به، وقيل: يشكل هذا الجواب بقوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾[٤] لأنّ التبديل فيه مع أنّ المراد أن يحطّ في القرية لا معنى له، ويمكن أن يقال: إنّ الأمر بذلك القول كان بمحض التعبّد وحين لم يعرفوا وجه الحكمة فيه بدّلوه بما عنّ لهم من الرأي فعذّبوا لذلك، هذا واحتجّ الشافعية والإمامية بقوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ على أنّه لا يجوز تحريم الصلاة بلفظ التحميد والتعظيم والتسبيح، ولا يجوز القراءة بالفارسية، وكذا لا يجوز تبديل ما ورد به التوقيف من الأذكار بغيرها.

وأُجيب بأنّهم إنّما استحقوا الذمّ لتبديلهم[٥] القول إلى قول آخر يضادّ معناه معنى الأوّل فلا جرم استوجبوا الذمّ فأمّا من غيّر اللفظ مع بقاء المعنى فليس كذلك وردّ

---

١. «هـ»: ـ بأنّ الأولى.
٢. «ل»: أو.
٣. البقرة: ٥٨.
٤. البقرة: ٥٩.
٥. «م»: بتبديلهم.

بأنّ ظاهر الآية يتناول كلّ من بدّل قولاً من الله بقول آخر سواء اتّفق القولان في المعنى أو لم يتّفقا.

قوله: [﴿ونَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ﴾ ... وخطايا أصله خطايىء كخطايع فعند سيبويه أنّه] أبدلت الياء الزائدة التقييد بالزائدة.

بيان للواقع لا للإشعار بأن هاهنا ياءان زائدة وأصلية كما قد يتوهّم.

أقول: وإنّما قيّد به لأنّ ذلك الياء لما كان في موضع جيم مساجد فكان مظنّه أن يتوهّم أنّها أصلية لا يجوز قلبها كما تقرّر في مظانه فقيّد به[1] دفعاً لذلك الوهم فافهم، وقال المحشّي الفاضل: قيّد الياء بالزائدة لأنّ الأصلية لا تقلب كما في معايش[2]، انتهى.

ويتوجّه عليه أنّ ذلك فيما إذا كان الياء الأصلية بعد ألف الجمع وإلّا فالياء الأصلية بعد ألف غير الجمع كثيراً ما تقلب نحو بائع وسائل[3] وسائر، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ...﴾ (٥٩)]

قوله: [﴿فَأَنْزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ كرّره مبالغة في تقبيح أمرهم،] وإشعاراً بأنّ الإنزال عليهم لظلمهم [بوضع غير المأمور به موضعه] إلى آخره.

أي في وضع المظهر موضع المضمر إشعار بالعلّية وهي إنّ إنزال الرجز عليهم كان بسبب ظلمهم ولذلك علّله بقوله لظلمهم وقوله تعالى: ﴿بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ علّة لظلمهم لا للإنزال فيكون إنزال العذاب مسبّباً عن الظلم المسبّب عن الفسق ويحتمل أن يراد بالفسق التمرّد في الظلم فكأنّه قال بما كانوا يظلمون والإشعار بالعلّية على هذا التقدير أظهر.

---

١. «هـ»: ـ به.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٩٠.

٣. «ل، هـ»: ـ سائل.

قوله: بدّلوا بما أمر به من التّوبة والاستغفار طلب[١] ما يشتهون[٢].

يعني التبديل ليس بمعنى التغيّر[٣]، بل من قبيل بدّل[٤] بخوفه أمناً[٥]، والصلة هاهنا محذوفة وهو بما أمروا به والباء تدخل على المتروك، كذا في حاشية الكشّاف للفاضل التفتازاني[٦].

[قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا ٱضْرِب ...﴾ (٦٠)]

قوله: اللام فيه للعهد على ما روي إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: فيه بحث لأنّ وقوع تلك[٧] الأُمور في الحجر الطوري لا يقتضي أن يكون الحجر المأمور به معيّناً[٨]، انتهى.

وأقول: فيه نظر لأنّ مراد المصنّف أنّ الحجر المأمور به كان معيّناً مشاهداً عندهم بتلك الصفات لأنّ انضمام تلك الصفات موجب للتعيين حتّى يقال: إنّ تلك الأُمور معان كلّية وضمّ الكلّي إلى الكلّي لا يفيد الجزئية على أنّه لو تمّ ما ذكره لورد على الشقّين الآخرين أيضاً فلا يظهر[٩] لتخصيص البحث بهذا الشقّ وجه فتوجّه.

قوله: وقيل: الماء وحده.

إذ لم يذكر في هذه القصّة طعام ويبعد أن يلاحظ هاهنا ما سبق في قصّة أُخرى من المنّ والسلوى، كذا قال المحشّي الفاضل[١٠].

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ قصّة المنّ والسلوى وإن كان قد سبق مفصولاً عن هذه

---

١. في المصدر: بطلب.

٢. في المصدر هذه الفقرة مقدّمة على الفقرة السابقة.

٣. «ل»: التغيير.

٤. «م»: ـ بدل.

٥. في هامش «ع، م»: قال الشيخ أبو الفتوح رحمه الله: التبديل والتغيير متقاربان في المعنى، والفرق أنّ التبديل جعل الشيء مكان غيره والتغيير إنّما هو في الشكل والهيئات [**روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن** ١/ ٣٠٤] «١٢ منه رحمه الله».

٦. انظر: **حاشية عصام**، المخطوط، ٩٠.

٧. في المصدر: ـ تلك.

٨. **حاشية عصام**، المخطوط، ٩٠.

٩. «ش»: فلا يصير.

١٠. **حاشية عصام**، المخطوط، ٩٠.

الآية في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ﴾[١] لكن قد ذكر بعيد ذلك أيضاً معبّراً عنها بقولهم: ﴿لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾[٢] وهذا قرينة واضحة في أنّ المراد بالطعام الواحد الذي لم يصبروا عليه هو الذي أُمر بأكله سابقاً في قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾[٣] فما ذكره هذا الفاضل من البعد؛ فيه بعد لا يخفى.

[معنى ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ﴾ والتحقيق فيه]

قال الفاضل التفتازاني: وجه[٤] ضعفه المشار إليه بقوله: قيل: أمّا أوّلاً فلأنّه لم يكن أكلهم في التيه من زرع[٥] ذلك الماء وثماره.

وأمّا ثانياً فلأنّه جمع بين الحقيقة والمجاز، ولا يندفع بكون «من» للابتداء دون البعضية؛ لأنّ ابتداء الأكل ليس من الماء بل ممّا ينبت منه، بل الجواب أنّ «من» لا يتعلّق بالفعلين جميعاً وإنّما هو على الحذف أي كلوا من رزق الله واشربوا من رزق الله[٦]، انتهى[٧].

وأورد عليه المحشّي الفاضل بأنّ هذا ممّا يقضي[٨] العجب منه لأنّه إنّما يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز لو قيل: كلوا واشربوا من الماء، وأُريد به الماء وما ينبت منه، أمّا إذا قيل: من رزق الله وأُريد به فرداه[٩] أحدهما الماء والآخر ما ينبت منه،

---

١. البقرة: ٥٧.
٢. البقرة: ٦١.
٣. البقرة: ٦٠.
٤. «هـ»: في وجه.
٥. في المصدر: زروع.
٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ٩٠.
٧. في هامش «ع، م، هـ»: لعلّ هذا الدافع توهّم أنّ قولنا كلوا من رزق الله مريداً به الماء وحده غير مستلزم لأن يكون ابتداء الأكل من الماء بل يجوز أن يكون ابتداء الشرب وابتداء الأكل بشيء آخر، كما إذا قلنا: اكتب مبتدياً ببسم الله، لا يلزم أن يكون بسم الله ابتداء الكتاب بل الله الافتتاح مطلقاً ولو باللسان، وغفل عن الفرق بين الابتداء الحرفي المفهوم من كلمة «من» في ما نحن فيه، والابتداء الاسمي المفهوم من لفظ الابتداء كما في المثال المذكور، فتدبّر «١٢ منه رحمه الله».
٨. في المصدر: يقتضي.
٩. «ش»: فرده.

فأين هذا من الجمع بين الحقيقة والمجاز، ويمكن دفع ما ذكر من أنّهم لم يأكلوا في التيه من الزرع[1] [ذلك الماء] بأنّه يجوز أن يكون هذا أمراً لهم بالزرع إلّا أنّهم لم يأتمروا، وبالجملة ينبغي أن يراد بالماء وحده انفراد الماء من المنّ والسلوى وإلّا فلا شكّ أنّه يراد به الماء وما ينبت منه ونحن نفهم، والله أعلم أنّ رزق الله عبارة عن الماء، وفي الآية إشارة إلى إعجاز آخر وهو أنّ هذا الماء كما يروي العطشان يشبع الجوعان فهو طعام وشراب[2]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر من وجوه؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ حاصل كلام صاحب القيل إنّه أُريد بالرزق الماء وحده فكيف يوجه كلامه بأنّه أُريد من الرزق فرداه أحدهما الماء والآخر ما ينبت منه وبالجملة معنى قولنا: كلوا وشربوا من الماء، وقولنا: كلوا واشربوا من رزق الله، مريداً به الماء وحده واحد فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ كما لا يخفى.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المقدّمات التي سرّدها في مقام دفع الإيراد الأوّل إنّما هي ظلمات بعضها فوق بعض؛ فإنّ القول بأنّ الأمر بالأكل أمر بالزرع إن أراد به أنّ الأمر بالأكل يستلزم الأمر بالزرع فذلك ممنوع إذ لا لزوم عقلاً ولا عرفاً، وإن أراد أنّ[3] الأمر بالزرع مقدّر في الآية فذلك تأويل لا يدلّ عليه دليل[4] إلّا إرادة إصلاح كلام صاحب القيل، ولو أغمض عنه يلزم أن يكون المذكور معه من الأمر بالشرب أيضاً أمراً بحفر الآبار وإجراء العيون والقنوات ليتلائم أجزاء الكلام وهذا تعسّف آخر.

ثمّ ما ذكره من احتمال عدم ائتمارهم للأمر بالزرع من قبيل الرجم بالغيب

---

١. في المصدر: زروع.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ٩٠ ـ ٩١.

٣. «ل»: ـ أنّ.

٤. «م»: تأويل الإرادة.

والرمي في الظلام، ولو فتح باب أمثال هذا الاحتمال لجاز أن يقال أيضاً: إنّهم أُمروا بالزرع وائتمروا فزرعوا ولكن لم يحصدوا؛ أو حصدوا ولكن ما أكلوا منه، بل صرفوه إلى دوابهم إلى غير ذلك من الاحتمالات السخيفة.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكره من الإشارة من[١] قبيل الرمي في الظلام أيضاً؛ إذ لم ينقل أحد ذلك في شأن الماء المذكور ولو كان لنقل كما نقل في المعجزات الأُخر لتوفّر الدواعي على نقلها، ولو بنى في تفسير كلامه تعالى على أمثال هذا الاحتمال لاشتدّت البلية واتّسعت دائرة تأويلات الملاحدة والباطنية؛ فتأمّل.

قوله: [﴿وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾] لا تعتدوا[٢] حال إفسادكم.

العثو: مجاوزة الحدّ، وغلب في مجاوزة الحدّ في الفساد؛ فجعل التقييد بالحال نظراً إلى أصل اللغة، ولذا قال: وإنّما قيّده لأنّه وإن غلب في الفساد قد يكون[٣] منه أي من الاعتداء ما ليس بفساد إلى آخره.

قال العلّامة الرازي في حاشية الكشّاف: إنّ في كون «مفسدين» حالاً نظر[٤]؛ لأنّ الحال قد يدلّ على ما لم يدلّ عليه الكلام السابق، والتمادي في الفساد يدلّ على الفساد وزيادة فلا دلالة للحال هاهنا على شيء لم يدلّ عليه الكلام السابق، فإمّا أن يكون التقدير لا تتمادوا في الفساد حال علمكم بأنّكم مفسدون، وإنّما قيّد بذلك لأنّ التمادي حال العلم أقبح، وإمّا أن يقال: إنّ ما ذكر مخصوص بالحال[٥] المنتقلة لا المؤكّدة.

---

١. «م»: فمن.

٢. «ش، ع»: لا تصدّوا.

٣. «ك»: وقد يكون.

٤. كذا في النسخ ولكن الصواب: نظراً.

٥. في هامش «ع، م، هـ»: الحال المنتقلة هي التي لم تقرّر ما قبلها وهو الغالب والمؤكّدة ما تقرّره ولو بعد فعلية على الأصحّ، كذا في كتاب الوافي «١٢ منه رحمه الله».

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ...﴾ (٦١)]

قوله: وبوحدته أنّه لا يختلف إلى آخره.

[معنى ﴿طَعَام وَاحِدٍ﴾]

ومن المضحكات ما ذكره المحشّي الفاضل من أنّه يحتمل أن يراد بالوحدة في قوله تعالى ﴿**طَعَامٍ وَاحِدٍ**﴾ الطعام الذي لم يختلط فيه الأشياء، ثمّ تأييده ذلك لطلب الثوم والعدس والبصل ممّا يخلط في الطعام[1]، وفيه أنّ قوله: ﴿**طَعَامٍ وَاحِدٍ**﴾ لا يدلّ على الوحدة بهذا المعنى أصلاً، وكفى حاكماً بيني وبينه من له أدنى تتبّع لموارد استعمال أمثال هذه العبارة، وما ذكره من التأييد مردود؛ بأنّهم قد طلبوا البقل الشامل للخسّ والفجل والرشاد، وكذا القثاء أيضاً مع أنّه لا يعهد اختلاط شيء منها بالطعام، وأيضاً المنّ على ما ذكره القاضي وغيره أُريد به الترنجبين، وهو قد يخلط مع الدقيق والسمن ويجعل حلواء، وكذا السلوى الذي هو الطائر فإنّه يخلط مع الحبوب ويجعل طعاماً بل ربّما مشويّة مخلوطاً مع الطعام الذي يسمّى خُشكّه پُلاو[2] اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ خُشكّه پُلاو من طعام أهل الرفض فلا يصلح مادّة للنقض.

قوله: أو ضرب واحد.

أي نوع واحد فأنّ المنّ والسلوى وإن كانا نوعين لكنّهما باعتبار إنّهما طعام أهل التلذّذ نوع واحد وهو معطوف على قوله: لا يختلف أي أراد بوحدته عدم الاختلاف بحسب الأوقات أو كونه نوعاً واحداً.

قوله: [﴿**مِمَّا تُنْبِتُ ٱلْأَرْضُ**﴾] من الإسناد المجازي وإقامة القابل مقام الفاعل.

قال المحشّي الفاضل: القابل للإنبات هو الحبّة لا الأرض، والأرض محلّ

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ٩١.

٢. «م»: خُشكّه پلا.

الإنبات؛ فالصواب إقامة المحلّ مقام الفاعل[١]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر[٢]؛ لأنّ ما ذكره مبني على التدقيق الفلسفي وما ذكره المصنّف مبني على استعمال أهل العرف من إطلاق القابل على الأرض كما قال الشاعر شعر:

تخم احسان را زمينى قابلست

والظاهر حمل القرآن على ما يتعارف بين أهل العرف العامّ دون ما لا يفهمه إلّا الخواص من الأنام.

فإن قيل: مضمون قولهم: ﴿**لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ**﴾ أنّهم ما يكتفون على المنّ والسلوى، وهذا لا يستلزم إعراضهم عنهما مطلقاً بل يحتمل أن يكونا مطلوبين كما أنّ النباتات أيضاً مطلوبة فلا يلزم الاستبدال المذكور، قلنا: عدم الاكتفاء بهما يحتمل وجهين:

أحدهما: أنّا لا نشتهيهما كلّ يوم بل نريد أن نأكلهما بعض الأيّام، وفي بعض آخر نأكل شيئاً آخر فقط.

وثانيهما: أنّا نريد أن نأكل كلّ يوم منهما ومن غيرهما، وعلى كلا الوجهين يلزم الاستبدال إذ يلزم على كلّ تقدير أن يأكلوا مكانهما شيئاً من البقول، أمّا على الأوّل فظاهر وأمّا على الثاني فلأنّ غذائهم كان المنّ والسلوى فقط وهم يطلبون تبعّض غذائهم فيكون بعض منه ما ذكروا البعض الآخر البقول.

قوله تعالى: ﴿**ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَ ٱلْمَسْكَنَةُ**﴾[٣].

ليس مرجع الضمير اليهود الذي كانوا في زمن موسى عليه السلام، إذ هم لم يقتلوا النبيّين بل المرجع مطلق اليهود، وأمّا نسبة قتل النبيّين إليهم فباعتبار أنّ بعضهم قتلوهم والبعض الآخر شأنهم ذلك؛ فغلب الأوّل على الثاني.

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ٩١.
٢. «م»: ـ فيه نظر.
٣. البقرة: ٦١.

قوله: أُحيطت بهم.

هكذا وقعت العبارة في النسخ وفي شرحي العلّامة الشيرازي والفاضل التفتازاني للمفتاح، وكان الظاهر «أحاطت بهم» بدل «أُحيطت»؛ لأنّ الذلّة محيطة بهم لا محالة، ويمكن أن يوجّه بالحمل على إرادة زيادة المبالغة في إثبات الذلّة والمسكنة لهم بحيث يكونان محاطين بهم[١] لا يتجاوزان عنهم، بخلاف إحاطة الذلّة والمسكنة بهم فإنّه لا يدلّ على عدم تجاوزهما عنهم؛ فافهم، وقد يحمل الكلام على القلب وقلبي لا يسكن إليه، فتدبّر.

قوله: ﴿بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ عندهم.

إشار[٢] بقوله: «عندهم» إلى فائدة ذكر بغير الحقّ فإنّ ظاهر هذا القول يقتضي أنّ قتلهم قد يكون بحقّ، والأولى أن يقول: بغير الحقّ عندهم أيضاً[٣]، وإلّا لورد على ظاهره مثل ما ورد على ظاهر الآية، ولعلّ هذا هو المراد فافهم.

[ما أفاده السيّد المرتضى في معنى ﴿بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ والتحقيق فيه]

والذي أفاده سيّدنا المرتضى ﷺ في توجيه الآية في كتابه الموسوم بالغرر هو أنّ للعرب فيما جرى هذا[٤] المجرى من الكلام عادة معروفة ومذهباً مشهوراً عند من تصفّح كلامهم وفهم عنهم ومرادهم بذلك المبالغة في النفي وتأكيده، فمن ذلك [قولهم] فلان لا يرجى خيره ليس يريدون النافية[٥] خيراً لا يرجى، وإنّما غرضهم أنّه لا خير عنده على وجه من الوجوه، و[٦] مثله فلمّا[٧] رأيت مثل هذا الرجل وإنّما يريدون أنّ مثله لم يُرَ لا قليلاً ولا كثيراً، واستشهد ﷺ لذلك بأبيات كثيرة من أشعار

---

١. «م، ك»: بهما.
٢. «ع، م»: إشارة.
٣. في هامش «ع»: أي كما أنّه بغير الحقّ عند غيرهم وفي نفس الأمر «١٢ منه رحمه الله».
٤. في المصدر: هذه.
٥. في المصدر: أنّ فيه.
٦. «ل»: ـ و.
٧. «ك»: ـ فلمّا.

الفصحاء بما يطول ذكرها، ثمّ قال: وعلى هذا تأويل الآية[١] لأنّه تعالى لمّا قال: ﴿وَ يَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّينَ﴾ دلّ على أنّ قتلهم لا يكون إلاّ بغير حقّ[٢]، ثمّ وصف القتل بما لابدّ أن يكون عليه من الصفة وهي وقوعه على خلاف الحقّ[٣].

وقد يوجّه بأنّ اللام للجنس والمراد بغير حقّ لأنّ لام الجنس المبهم كالنكرة، ويؤيّده ما في آل عمران من قوله: ﴿بِغَيْرِ حَقٍّ﴾[٤] فيفيد أنّه ليس[٥] حقّاً باعتقادهم أيضاً.

وقال المحشّي الفاضل: يمكن أن يقال: إنّ فائدته إظهار معايب صنيعهم فإنّه قُتل النبي ثمّ جماعة منهم ثمّ كونه قتلاً بغير الحقّ، وهذا أوفق بما هو الظاهر من كون المنهي[٦] القتل بغير الحقّ في نفس الأمر سواء كان حقّاً عند القاتل أو لا، وإن يقال: لو لم يقيّد بغير الحقّ لأفاد أنّ من خواص النبوّة أنّه لو قتل أحداً بغير حق[٧] لا يقتصّ ففائدة القيد أن يكون النظم[٨] مفيداً لما[٩] هو الحكم الشرعي[١٠]، انتهى.

وأقول: فيه نظر أمّا أوّلاً فلأنّ الأوفقية ممنوعة لأنّا قد أشرنا سابقاً إلى أنّ مراد القاضي من قوله: ﴿بِغَيْرِ الحَقِّ﴾ عندهم كونه كذلك عندهم أيضاً.

وأمّا ثانياً فلأنّ الشارع إنّما يبيّن من الأحكام الشرعية الفرعية ما هو من أحكام الممكنات دون المحالات العقلية والعادية، وقتل الأنبياء لأحد بغير الحقّ إن لم يكن من المحالات العقلية فهو من المحالات العادية لثبوت عصمتهم عن الكبائر إجماعاً، اللّهمّ إلّا أن يقول المحشّي بعصمة الأنبياء عليهم السلام تبعاً لأسلافه من حشوية أرباب الحديث، فتدبّر.

---

١. في المصدر: الآيات.

٢. «ش»: بغير الحقّ.

٣. **الأمالي** للمرتضى ١٤٦/١ و١٦٦ و١٦٧.

٤. آل عمران: ٢١.

٥. «ك»: أنّه كان حقّاً.

٦. «ش، ل»: المنتهى.

٧. «ش»: الحقّ.

٨. «م»: القيد.

٩. «ل»: كما.

١٠. **حاشية عصام**، المخطوط، ٩٢.

قوله: وقيل: كرّر الإشارة للدلالة إلى آخره.

يعني أنّ لفظة ﴿ذلك﴾ الثاني إشارة إلى ما أُشير إليه بذلك الأوّل بعينه[١] فيكون المقصود بيان سبب آخر، وإنّما لم يرتضه المصنّف لأنّ فيه فوات ارتباط لطيف[٢] يحصل على التفسير السابق، وأيضاً لو كان المقصود ذلك لوجب[٣] دخول الواو في ﴿ذلك﴾ الثاني لئلّا يتوهّم الإضراب.

قوله: فإنّ[٤] صغار الذنوب سبب يؤدّي إلى كبارها.

فإن قلت: من أين يفهم أنّ المؤدّي إلى الكفر بآيات الله وقتل النبيّين كان صغار ذنوبهم، ولم لا يجوز أن يكون كبائر أُخرى؟

قلت: لعلّه أراد بالصغار ما هو بالنسبة إلى هذين العظمين بل قد ذهب كثير من محقّقي الإمامية وغيرهم إلى أنّ المعاصي كلّها كبيرة إلّا أنّ بعضها أكبر بالنسبة إلى بعض وصغير بالنسبة إلى آخر وذلك الاختلاف بحسب تفاوت درجات عقابها في القلّة والكثرة، كما صرّحوا به.

قوله: وقيل: الإشارة إلى الكفر والقتل.

كما في التفسير الأوّل والباء بمعنى مع، وقد كانت على التفسيرين الأوّلين للسببية فالمعنى أنّ ذلك الكفر والقتل كائن مع العصيان والاعتداء، وقد كان كاملاً في السببية فكيف وقد انضمّ إليه ذلك.

أقول: وبما ذكرنا من اشتراك التوجيهين الأوّلين في كون الباء بمعنى السببية ظهر مناسبة ذكرهما متّصلاً، واندفع ما ذكره المحشّي الفاضل من أنّ الإشارة إلى الكفر والقتل لما كان مشتركاً بين التوجيه الثالث والتوجيه الأوّل فينبغي أن يقدّم على

---

١. «ل»: بيّنه.

٢. «م»: لطيفة.

٣. «ل، ك»: يوجب.

٤. «م»: كان.

التوجيه الثاني ويكتفي بقوله وقيل: الباء بمعنى مع[١]، انتهى كلامه.

ووجه الدفع ظاهر على أنّه إنّما[٢] لم يرتضه لأنّ فيه فوات ذلك الارتباط مع إيهامه[٣] لكون السبب هو المجموع فوجب تأخّيره عن الثاني أيضاً[٤].

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَٱلَّذِينَ هَادُوا وَٱلنَّصَارَىٰ ...﴾ (٦٢)]

إنّما استأنف قوله: الذين في قوله: الذين هادوا فصلاً بين المؤمنين والكفّار ولم يستأنف ذلك في النصارى والصابئين للإشارة إلى ما روي عن النبي ﷺ من أنّ الكفر ملّة واحدة فافهم.

قوله: لما تابوا من عبادة العجل.

وجه التخصيص كون العبادة المذكورة أشدّ جرائمهم وأفظع أعمالهم.

قوله: من كان منهم في دينه قبل أن نسخ مصدّقاً بقلبه إلى آخره.

قال المحشّي الرومي: يريد أنّ المؤمن المخلص إذا مات في زمن الرسول ﷺ ونسخ بعده بعض الأحكام لم يضرّه بل هو داخل في هذا الحكم، وكذا المنافق إذا ترك النفاق وآمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ومات ثمّ نسخ بعض الأحكام فهو داخل أيضاً في هذا الحكم[٥]، وكذا اليهود والنصارى الذين لم يبدّلوا

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ٩٢.
٢. «م»: ـ إنّما.
٣. «ش»: إبهامه.
٤. في هامش «ع، م، هـ»: فوجه تأخيره عن الثاني هو أنّ الأوّل فيه تصوّر واحد هو فوت الارتباط والثاني متضمّن لهذا التصوّر مع زيادة «١٢ منه رحمه الله».
٥. في هامش «ع، م، هـ»: وبهذا التقرير اندفع ما أورده المحشّي الخطيب على المصنّف حيث قال: إنّه قال أوّلاً أنّ المؤمنين شامل للمنافقين وعلى هذا يلزم ممّا ذكر أن يكون المنافقون الذين هم على دينهم قبل النسخ داخلين في الحكم الذي هو الفوز بالأجر وعدم الخوف والحزن، وليس كذلك بل لا بدّ من الإيمان بمحمّد ﷺ، انتهى كلامه، ووجه الدفع ظاهر «١٢ منه رحمه الله».

ولم يغيّروا وماتوا قبل نسخ دينهم[١]، وكذا الصابئون على تقدير كونهم على دين نوح عليه الصلوات أو غيره من الأديان الثابتة من الله تعالى، وإنّما اختار هذا الوجه لأنّه الموافق لسبب النزول على ما رواه الراغب في تفسيره[٢]، والظاهر أنّ المراد ـ والله أعلم الذين آمنوا بعيسى عليه السلام ثابتين عليه، وانتظروا خروج محمّد صلى الله عليه وآله وسلم منهم حبيب النجّار وقيس[٣] بن ساعدة وزيد بن عمرو ابن نفيل وورقة بن نوفل وأبو ذرّ وسلمان وبحير الراهب ووفد النجاشي آمنوا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل مبعثه؛ فمنهم من أدركه وتابعه ومنهم من لم يدركه[٤]، وقول القاضي من كان منهم في دينه يؤيّد هذا التوجيه فتوجّه.

قوله تعالى: ﴿**فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ**﴾.

أي جزاءهم وثوابهم مُعدّ عنده كمن آمن في أوّل استدعائه إلى الإيمان من غير نفاق ولا عناد؛ لما روي في سبب النزول من أنّ قوماً من المسلمين قالوا: من أسلم بعد نفاقه وعناده كان ثوابه وأجره أقلّ فأخبر الله تعالى بأنّ أجرهم سواء.

قوله: حين يخاف الكفّار من العقاب ويحزن المقصّرون على تضييع العمر وتفويت الثواب.

قال المحشّي الفاضل: لا وجه لتخصيص الخوف من العقاب بالكفّار بل هو مشترك بينهم وبين المقصّر في العمل، وكذا لا تخصيص للحزن بأحدهما[٥]، انتهى.

وأقول: إنّما يتوجّه ذلك لو كان المراد بالمقصّر في العمل التارك للأعمال الواجبة أمّا لو كان المراد المقتصرين عليها من غير الإتيان بالأعمال المستحبّة كما يدلّ عليه قوله وتفويت الثواب من غير أن يقول والتعريض للعقاب فلا اشتراك أصلاً، نعم

---

١. «ش»: بعض دينهم.

٢. **جامع التفاسير**، ٢٣٠.

٣. «م، ع، ش»: قس.

٤. **تفسير مجمع البيان** ١/ ٢٤٣؛ **الكشف والبيان** للثعلبي ١/ ٢٠٩.

٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٩٢.

يتّجه أن يقال: لم جعل الخوف متعلّقاً بالعقاب والحزن متعلّقاً بتضييع العمر وتفويت الثواب دون العكس، ولك أن تقول: إنّ ما ذكره مبني على ما سبق في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[١] من أنّ الخوف على المتوقّع والحزن على الواقع، فتأمّل.

[إعراب ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾]

قوله: والجملة خبر «إنّ».

فيكون خبراً عن جميع المذكورات، والضمير في «منهم» راجعاً إليهم ورجوعه إلى الذين آمنوا بمعنى الثبات[٢] منهم على إيمانهم والاستقامة لظهور أنّ الذين آمنوا كانوا مؤمنين فلا وجه لاشتراط الإيمان فيهم بمعناه الحقيقي ففي الكلام عموم المجاز والي المنافقين في[٣] ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ وأخويه بترك النفاق واستئناف الإيمان بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وبما جاء به، ولا يخفى أنّ تحقيق تركيب النظم على هذا الوجه مبني التوجيه المختار المدلول عليه بقوله: من كان منهم في دينه قبل أن نسخ إلى آخره.

وأمّا على التوجيه الثاني المدلول عليه بقوله: وقيل مَن آمن مِن هٰؤلاء الكفرة، إلى آخره فهو خبر عن ﴿الَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ﴾ كما سيجيء توضيحه.

قوله: وقيل: من آمن من هؤلاء الكفرة [إيماناً خالصاً، ودخل في الإسلام دخولاً صادقاً] إلى آخره.

وعلى هذا يكون قوله ﴿مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ﴾ إلى آخره خبراً عن ﴿الَّذِينَ هَادُوا

---

١. البقرة: ٦٢.
٢. «ش»: الثابت.
٣. «ع، ل، هـ»: ـ في.

﴿وَٱلنَّصَارَىٰ وَٱلصَّابِـِٔينَ﴾، وضمير ﴿مِنْهُمْ﴾ راجعاً إليهم؛ لأنّ الذين آمنوا كانوا مؤمنين فلا وجه لاشتراط الإيمان فيهم ولا إلى تكلّف عموم المجاز؛ كأنّه قيل: الذين آمنوا ومن آمن من اليهود والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر فلهم أجرهم، ويمكن أن يكون المراد، والله أعلم أنّ الذين آمنوا بأفواههم ولم يؤمن قلوبهم من المنافقين[١] واليهود والنصارى والصابئين إذا آمنوا بعد النفاق وأسلموا بعد العناد فلهم أجرهم عند ربّهم، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ...﴾ (٦٣)]

قوله: روي أنّ موسى عليه‌السلام لمّا جاءهم بالتوراة إلى آخره.

هذه الرواية مذكورة في الكشّاف[٢] واعترض عليه العلّامة الرازي في حاشيته بأنّ شرط التكليف عدم الإلجاء و[٣] إذا أُمروا بالقبول وقيل لهم: اقبلوا وإلّا أُلقي عليكم الطور بعد رفعه فوقهم يضطرّون حينئذ إلى القبول وينتفي اختيارهم فلا يبقوا مكلّفين بالقبول، انتهى.

أقول: يمكن أن يجاب عنه بأنّ وجوب الاضطرار ممنوع كيف وقد روى الشيخ أبو الفتوح في تفسيره عن عطّاء عن عبد الله بن عبّاس أنّ الله تعالى رفع فوقهم الطور وأضرم قدّام وجوههم ناراً عظيماً وأجرى عن خلفهم بحراً مالحاً وهم في تضاعيف ذلك كانوا يضعون رؤسهم على الأرض بشقّ من وجوههم وكانوا ينظرون بواحد من أعينهم إلى الجبل ويقولون حنطة مكان حطّة[٤]، وهذا يدلّ على أنّهم لم يصيروا ملجائين ولو كانوا ملجائين[٥] من كلّ وجه لقالوا ما أمر الله تعالى به،

---

١. في هامش «ع»: الذين كانوا من غير أصل الكتاب «١٢».

٢. **الكشّاف** ١/ ٢٨٦.

٣. «م»: ـ و.

٤. **روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن** ١/ ٣١٩ ـ ٣٢٠.

٥. «م»: ـ ولو كانوا ملجأين.

وأجاب عنه أيضاً الفاضل التفتازاني في حاشيته حيث قال: كأنّه حصل لهم بعد هذا القسر والإلجاء قبول اختياري أو كان يكفي في الأُمم السالفة مثل هـذا الإيـمان، انتهى.

وأورد عليه المحشّي الفاضل بأنّه يكفي في هذه الأُمّة أيضاً مثل هذا الإيمان من خوف الإهلاك في الأحكام الدنيوية كما هو ظاهر في شأن المنافقين وإيمانهم برفع الطور فوقهم مثل إيمان منافقي مكّة من خوف السيف وليس في أخذ الميثاق برفع الطور دلالة على أنّهم صاروا مقبولين عند الله[١] انتهى.

[تحقيق في الإيمان عند الاضطرار وخوف الإهلاك]

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ تخصيص شيء بالذكر لا يوجب نفي ما عـداه حتّى يلزم من ذكر كفاية مثل الإيمان المذكور في الأُمم السالفة عدم كفايته في هذه الأُمّة، اللّهمّ إلّا أن يحمل ما ذكر بصورة الإيراد على التحقيق.

وأمّا ثانياً: فلأنّ مراد الفاضل التفتازاني بمثل الإيمان[٢] المذكور أن يكتفوا منهم بإظهارهم للإيمان وإن علم منهم في تلك الحال أنّهم لم يؤمنوا في البـاطن وليس الأمر في منافقي مكّة من هذا القبيل إذ لم يكونوا بحيث يعلم منهم حال إظهارهم للإيمان أنّهم لم يؤمنوا في الباطن بل كان خـفاء[٣] نـفاقهم عـلى وجـه لم يكـن للنبي صلّى الله عليه وآله وسلّم اطّلاع عليه[٤] إلى أن نبّهه الله تعالى بعد ذلك على حالهم مجملاً بقوله: ﴿**وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ**﴾[٥] ولو سـلّم فنقول: يمكن أن يكون مراده أنّه يجوز أن يكون الإيمان الظاهري كافياً في الأُمم

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ٩٢.

٢. «ك»: هذا الإيمان.

٣. «ش»: ـ خفاء.

٤. «م»: ـ اطّلاع عليه.

٥. محمّد: ٣٠.

السابقة بالنظر إلى الأحكام الدنيوية والأُخروية كما يظهر ذلك من الآية أيضاً، وليس الأمر في منافقي هذه الأُمّة من هذا القبيل.

وأمّا ثالثاً: فلأنّا لو سلّمنا أنّ أخذ الميثاق ورفع الطور لا يدلّ على كونهم مقبولين عند الله لكن قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ ٱللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ ٱلْخَاسِرِينَ**﴾[١] يدلّ على ما ذكر لأنّ الظاهر أن يكون التولّي المذكور في مقام التوبيخ تولّياً عمّا كان حقّاً عند الله تعالى، وكذا الظاهر من قوله: ﴿**لَكُنْتُمْ مِنَ ٱلْخَاسِرِينَ**﴾ أن لا يكون لهم خسران في ما أتوا به أوّلاً من مجرّد إظهار الإيمان والله أعلم بحقائق كلامه.

قوله: ويجوز عند المعتزلة أن يتعلّق بالقول المحذوف إلى آخره.

الحاصل أنّ «لعلّكم» إن جعل تعليلاً لقوله: «خذوا» و«اذكروا» كان الترجّي على حقيقته؛ لأنّه راجع إليهم[٢] وإذا علّق بـ«قلنا» المقدّر حتّى يصير تعليلاً لفعل الله[٣] تعالى كما هو مذهب المعتزلة وجب حمله على الإرادة مجازاً لاستحالة حقيقة الترجّي على الله تعالى اتّفاقاً، وجواز تخلّف إرادته تعالى عن مراده عند المعتزلة؛ لأنّ الإرادة عند جمهورهم هي العلم بما فيه المصلحة وكأنّه قد مرّ ما يوضح ذلك فتدبّر.

قوله: [﴿**ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ**﴾] أعرضتم عن الوفاء بالميثاق بعد أخذه.

فيه إشارة إلى أن تولّيتم بمعنى اعرضتم وهو مطاوع قولهم ولّاه فلان دبره إذا استدبر عنه وجعله خلف ظهره، ثمّ يستعمل ذلك في كلّ تارك طاعة أمر ومعرض[٤] بوجهه عنه، فيقال: تولّى فلان عن طاعة فلان، وتولّى عن صداقته.

---

١. البقرة: ٦٤.
٢. في هامش «ع»: أي إلى العباد «١٢».
٣. في «ش» زيادة: الذاتي.
٤. «م»: معروض.

قوله: و«لو» في الأصل لامتناع الشيء لامتناع غيره إلى آخره.

هذا صريح في أنّ كلمة «لو» للشرط أدخل على «لا» لإفادة ما ذكر، ويرد عليه أنّه لو كان كذلك لم يدخل إلّا على الجملة الشرطية؛ لأنّ حرف الشرط لا يدخل إلّا على الفعل، قال الرضي وقال البصريون: إنّ «لولا» كلمة بنفسها وليست «لو» الداخلة على «لا» لأنّ الفعل بعد «لو» إذا أُضمر وجوباً فلابدّ من الإتيان بمفسّر كما مرّ في باب الفاعل، وليس بعد «لولا» مفسّر، وأيضاً لفظ «لا» لا يدخل على الماضي في غير الدعاء [و] في جواب القسم إلّا مكرّر في الأغلب، ولا تكرير بعد «لولا»، قال البصريون: الاسم المرفوع بعدها[1] مبتدأ، وقال الكسائي: الاسم الواقع بعدها فاعل لفعل[2] مقدّر؛ كما في قوله: ولو ذات سوار[3] لطمّتني، وهو قريب من وجه، وذلك أنّ الظاهر منها أنّها «لو» التي تفيد امتناع الأوّل لامتناع الثاني ادخلت على «لا» لكونها حرف شرط فيبقى مع دخولها على «لا» على ذلك الاقتضاء، فمعنى «لولا عليّ لهلك عمر» لو لم يوجد عليّ لهلك عمر[4]، هذا ملخّص كلامه، ويعلم منه أنّ ما ذكره المصنّف ليس موافقاً لمذهب البصري ولا لمذهب الكوفي، أمّا الأوّل فلأنّ «لولا» عندهم كلمة مستقلّة وليست «لو» الداخلة على «لا»، وأمّا الثاني فلأنّه عند الكوفي فاعل لفعل مقدّر وليس بمبتدأ.

[قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ...﴾ (٦٥)

فإن قلت: ما الاعتداء فإنّه لم يعلم أنّه حفروا الحياض يوم السبت، ولا أدخلوا الحيتان فيها ولا اصطادوا فيه، قلنا: جعلهم الحياض بحيث يدخل الحيتان فيها يوم السبت بمنزلة أنّهم اصطادوا في هذا اليوم، وإنّما قيل في السبت ولم يقل في يوم

١. في المصدر: بعدها.
٢. «ل»: بفعل.
٣. «ش»: سور.
٤. **شرح الرضي على الكافية** ١/ ٢٧٥.

السبت؛ للإشعار بإخلالهم في التعظيم.

قوله: اللام موطئة للقسم.

[معنى اللام في ﴿لَقَدْ عَلِمْتُمُ﴾]

فيه نظر؛ لأنّهم عرّفوا اللام الموطئة للقسم بأنّها اللام التي تدخل على الشرط بعد القسم لصرف الجواب عن الشرط إليه، ولا يخفى أنّ اللام في ﴿**لَقَدْ عَلِمْتُمُ**﴾ ليس كذلك فلا يكون موطئة، وقد[1] اشتبه عليه لام جواب القسم باللام الموطئة له، فاللام الموطئة له ما ذكرنا ولا جواب القسم هو مثل اللام في ﴿**وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ**﴾ في الآية، قالوا: لام جواب القسم يلزمها في الماضي أن يكون داخلة على «قد» وفي المضارع يلزمها النون المؤكّدة، فتدبّر.

قوله: وقال مجاهد: ما مسخت صورتهم[2] إلى آخره.

[بحث في حقيقة مسخ المعتدين]

لا يخفى أن ما ذكره خلط بين قولين مذكورين في التفاسير فإنّ الذي قاله مجاهد هو أنّهم لم يمسخوا قردة وإنّما هو مَثَل ضربه الله تعالى كما قال: ﴿**كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا**﴾[3]، والقول الآخر أنّه مسخت قلوبهم فجعلت قلوبهم كقلوب القردة لا يقبل وعظاً ولا يتّقي زجراً، وكلا القولين يخالفان الظاهر الذي أكثر المفسّرين عليه من غير ضرورة يدعو إليه[4].

قوله: وأنّهم صاروا كذلك[5] كما أراد بهم.

---

١. «م»: ولقد.

٢. في المصدر: صورهم.

٣. الجمعة: ٥.

٤. انظر: **التبيان في تفسير القرآن** ١/ ٢٩٠؛ **مجمع البيان** ١/ ٢٤٨.

٥. «ش»: لذلك.

روي أنّهم بقوا ثلاثة أيّام لم يأكلوا ولم يشربوا ولم يتناسلوا ثمّ أهلكهم الله تعالى وجاءت ريح فهبّت بهم وألقتهم في الماء، وما مسخ أُمّة إلّا أهلكها، فهذه القردة والخنازير ليست من نسلهم، يدلّ عليه إجماع المسلمين على أنّه ليس في القردة والخنازير مَن هو من أولاد آدم.

[قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا ...﴾ (٦٦)]

قوله: من الأُمم إذ ذكرت حالهم إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: فيه أنّه لا يصحّ حينئذ تفريع فجعلناها على الحكم بكونهم[1] قردة خاسئين لأنّ الجعل للأُمم السابقة كان قبل هذا القول، وغاية التوجيه أن يقال: فجعلناها[2] تفصيل لما علموا، والفاء للتفصيل لا للتفريع[3]، انتهى.

أقول: المتبادر من قول المصنّف إذ ذكرت حالهم إلى آخره، أنّ الجعل متفرّع على ذكر حالهم، وأنّ محصّل النظم فجعلنا ذكر المسخة والمسخة باعتبار ذكرها نكالاً وحينئذ يصحّ التفريع لأنّ ذلك الذكر متفرّع على علمه تعالى بوقوع المسخة فيما بعد فجعل الفاء للتفصيل كما تكلّفه المحشّي الفاضل إنّما وقع من ضيق العطن فتفطّن.

تمّ الجزء الأوّل ولله الحمد أوّلاً وآخراً

---

١. في المصدر: لكونهم.

٢. «ش»: فجعلناه.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٩٣.

فهرس المحتويات

سورة البقرة